НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Ukrainian National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK ART AND ETHNOGRAPHY

№ 3 2010



Київ – 2010

ISSN 01306936 Рік заснування 1925
Індекс 74328 Виходить раз на два місяці

Засновники журналу
Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (протокол № 7 від 17.06.2010)

Народна творчість та етнографія : № 3 / [Голов. ред. Г. Скрипник] НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К., 2010. – 140 с.

Редактори
Надія ВАЩЕНКО, Наталя ДЖУМАЄВА, Тетяна ЗУБРИЦЬКА, Лариса ЛІХНЬОВСЬКА, Світлана ЛУТАВА, Лілія ПАСІЧНИК, Павло РАФАЛЬСЬКИЙ, Альона РОКИЦЬКА, Олена ЩЕРБАК, Лідія ЩИРИЦЯ

Оператори
Ніно БІЧАШВІЛІ, Ірина МАТВЄЄВА

Комп'ютерна верстка
Вячеслав Жигун

Редакція не завжди погоджується з авторами статей

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4
тел. 278-16-36
E-mail: etnolog@etnolog.org.ua
htpp://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія КВ. № 649 від 25.05.94

Формат 60×84/8, 205×290мм
умов. вид. арк. 16,0

Зміст

Contents

IV. Розвідки, рецензії та польові матеріали

IV. Studies, Reviews and Field Materials

ДО ПИТАНЬ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ ТА СУЧАСНИХ ЕТНІЧНИХ ПРОЦЕСІВ УКРАЇНЦІВ ПРЯШІВЩИНИ

Мирослав Сополига

УДК 316.347:323.15(437.67=161.2)

У статті порушено проблеми, пов'язані з етнічним розвитком та ідентифікацією національної меншини русинів-українців, які внаслідок складних історичних процесів проживають у Східній Словаччині.

Ключові слова: етнічна група, Пряшівщина, самоідентифікація, русини-українці, культурна ізоляція, інтеграційні процеси, асиміляція.

In the article considered are the issues connected with the ethnical development and identification of the Ukrainian national minority (Rusyns-Ukrainians) which owing to complicated historical processes has settled down and live in Eastern Slovakia.

Keywords: ethnical group, Priashyvshchyna, self-identification, Rusync-Ukrainians, cultural isolation, integrational processes, assimilation.

Словаччина, як і більшість сучасних європейських країн, — держава з багатонаціональним складом населення. Унаслідок свого географічного розташування та надзвичайно складних історичних умов розвитку вона стала батьківщиною не тільки словаків, але й представників інших народів, які прийнято називати етнічними групами, або національними меншинами. Особливо Східна Словаччина створює сприятливі обставини для вивчення міжетнічних взаємозв'язків та безперервно діючих етнічних процесів. Етнологічне дослідження цього регіону може бути корисним не тільки в аспекті подальшого розроблення теоретичних і методологічних питань відповідної наукової дисципліни, але й щодо вирішення існуючих проблем національних меншин, їхньої інтеграції в рамках політичного, суспільного та культурного життя у спільній батьківщині і державі — Словаччині.

У запропонованій статті спробуємо хоча б частково торкнутися деяких проблем, пов'язаних з дотеперішнім етнічним розвитком та ідентифікацією порівняно великої етнічної групи українського походження, кількість якої перевищує 150 тис. осіб, хоча, згідно з останніми статистичними даними, у Словаччині проживає лише 30—40 тис. представників української, або «русинської», національності [1]. Члени цієї етнічної групи мешкають у 220-ти селах, компактно розташованих на території Північно-Східної Словаччини вздовж словацько-польського кордону (починаючи від села Убля, що межує з Україною, і закінчуючи найзахіднішим селом Остурня в Попрадському окрузі). Ця етнічна територія простягається приблизно на 10—20 км з півночі на південь [2].

Ідеться про етнічну меншину, яка в результаті певних історичних реалій була відмежована від основного ядра свого народу політичним кордоном. Історична наука залишається в боргу в тих питаннях, що торкаються генезису українців загалом, а отже, і тієї частини українського населення, яка нині живе в Східній Словаччині. Однак наразі вже ніхто не заперечує, що мовиться про потомків східних слов'ян, які проникли до цих карпатських країв уже в VI—VII ст. [3]

Загальновідомо, що на сьогоднішній західноукраїнській етнічній території проживала людність південно-західної групи східних слов'ян, які називалися «венеди», «анти», «склави», а пізніше «руси» («роси»), «русини», «руські люди». У X ст. роздрібнені східнослов'янські племена об'єдналися в спільному державному утворенні — Київській Русі.

У результаті виникнення цієї держави почала формуватися східнослов'янська етнічна спільнота, з якої згодом розвинувся український народ. І хоча питання західного кордону цієї держави донині залишається спірним, виразні сліди руської, тобто української, культури є безсумнівними і залишаються незаперечною цінністю та невід'ємною складовою культури Словаччини. Вплив Київської Русі тут безперечний. Проявляється це в мові, культурі, в етнонімах «русин», «руснак», «руський», у топонімах Руськів, Руська Бистра, Руська Воля, Руська Нова Весь, Руський Грабовець, Руський Кручов, Руські Пекляни і т. д. [4]

Після розпаду Київської Русі в другій половині XII ст. на самостійні невеликі князівства, зокрема після татарської навали та великого спустошення цього краю (1240), почалося інтенсивніше заселення Північно-Східних Карпат східними слов'янами, про що збереглося чимало писемних пам'яток [5]. Одночасно й Угорщина в XI ст. розширила свої межі аж на північно-східні гребені Карпат (Закарпаття). Унаслідок цього предки сьогоднішніх східнословацьких українців разом з мешканцями Закарпатської області України та Словаччини протягом багатьох віків проживали під соціально-економічним гнітом угорських і німецьких правителів. Спільна доля їх переслідувала й після розпаду Австро-Угорської монархії в 1918 році, отже, тут існували сприятливі умови для тісного співжиття словаків, українців та інших етнічних груп. Після Першої світової війни закарпатську українську етнічну територію було приєднано до Чехословацької Республіки, у рамках якої творила самостійну політично-адміністративну одиницю під назвою Підкарпатська Русь, а пізніше — Карпатська Україна (1938—1939). Однак частина українського населення вже тоді управлялася в рамках Словаччини. У 1945 році Закарпатська Україна приєдналася до Радянського Союзу, а українська меншина в Східній Словаччині проживає й донині.

Якраз той факт, що східнословацькі українці ніколи не жили в спільному державному цілому зі своїм матірним народом, зумовив складні етнічні процеси, які нам необхідно пізнати, щоб усвідомити свою історію та культуру. Формування етнічної чи національної свідомості відбувалося тут значно повільніше, порівняно з основною масою українців, а також у довготривалій ізоляції від неї. На жаль, у наш час уже тільки частина цього населення декларує себе українцями. Переважна його більшість самоідентифікується за етнонімами «руснак», «руснаки» (прикм.: «руський», «руснацький»), навіть ті, які офіційно зголошуються до словацької національності.

Подібно, як в інших народів, в українців могло функціонувати декілька регіональних чи локальних назв, в основу яких покладено географічні, природно-ландшафтні, соціально-політичні, етнокультурні та інші чинники. З'явилися також адміністративні назви місцевостей. Унаслідок цього в деяких районах одночасно існували дві, три і навіть більше локальних назв. Отже, і населення Карпат сприймає та ідентифікує себе за такими локальними назвами, як «закарпатці», «підкарпатці», «верховинці», «горали», «долиняни», «долняки». В історичному розумінні північну частину Карпат називають Галичиною, а південні схили — Закарпаттям. Термін «Закарпаття» одночасно відображає й географічний аспект. Українська етнічна територія Східної Словаччини в літературі позначається також термінами «Пряшівська Русь», «Пряшівська Лемківщина», «Пряшівщина», що пов'язано з культурним і релігійним центром русько-українського населення — містом Пряшів [6]. Етнокультурні особливості західних українців були на причині виникнення етнографічних назв «гуцули», «бойки», «лемки». Останнім часом, зокрема після 1989 року, у Словаччині дедалі частіше вживається термін «русин». Щоправда, ця історична етноназва сьогоднішніх українців стала предметом різних спекуляцій, про що мовитиметься далі. У забуття відходять уже зневажливі терміни «малорос», «малорус», «Мала Росія», які замість етнополітонімів «Русь», «Україна» вже з XVI ст. намагалася запровадити Московія. Шовіністичні

спроби утвердити ці назви були безуспішними. Чимраз далі поширювався етнонім «українець» («український»), який був зафіксований ще в Київському літопису 1187 року і став похідним для назви цілого народу [7]. Так само не були сприйняті українським народом і штучні назви «угророс», «карпаторос», «карпаторус», «карпаторусин», «підкарпатський русин», «рутен» тощо, які тут певний час утримувалися в інтересі угорських пануючих верств із метою посилення сепаратистських тенденцій. Назву «українець» («український») у цій області було заборонено [8]. З метою об'єднання цієї етнічної групи в минулому столітті вживалися терміни «русин-українець», «українець-русин», «русько-український», «українсько-руський» і т. п. Ці терміни з тих самих міркувань актуальні й сьогодні.

Таке різноманітне найменування одного й того самого етносу навряд чи існує десь-інде у світі, хоча синонімічні етноназви відомі в різних народів (німці — германи; французи — гали; жиди — євреї; мадяри — угри, угорці; чехи — богеми; цигани — роми і т. д.).

Культура закарпатських українців мусила довго чинити опір сильному натиску мадяризації, латинізації, германізації і т. п. І тільки глибоке почуття власної гідності сприяло тому, що в кількасотрічному полоні іноземних сусідніх культур східнословацькі українці зуміли зберегти свою етнічність, тобто властивості, яких вони набули в ході історичного розвитку та специфічних природних і суспільних умов [9]. На підставі цих властивостей формується процес самоусвідомлення, тобто відчуття належності до певного етнічного угруповання та відмінності від інших спільнот (дихотомія «ми — вони»).

Етнос (народ) як історично сформована спільність людей характеризується стабільними ознаками мови, культури, психічного складу, стійкими міжпоколінними зв'язками, а також усвідомленням спільного походження, визнанням самоназви (етноніма) та історичної долі, що значною мірою пов'язана із заселенням та освоєнням певної території [10].

Незважаючи на те що українська етнічна меншина Пряшівщини політично відокремлена від території свого матірного народу, її самоусвідомлення як своєрідної людської спільноти відбувається в умовах стаціонарного заселення певної географічно та етнічно спільної території, де впродовж віків вона формує свою самобутню культуру та зберігає свою невичерпну творчу силу. Відомо, що ландшафт, клімат значною мірою також впливають на формування характеру людини. Довготривале проживання людського колективу в певних природно-кліматичних умовах спричиняє формування адекватного, тобто злагодженого з даним середовищем, типу людини. Територія, споконвіку заселена певним етносом, називається етнічною територією. Етнічна територія — це складне історико-культурне утворення, межі якого не завжди збігаються з межами держави. Як етнос, так і етнічна територія визначаються спільністю мови, культури, самоусвідомленням та до певної міри господарськими зв'язками. Отже, етнічна територія українців Пряшівщини — це географічний простір їхнього проживання і діяльності, які, по суті, відбивають і етнічні особливості цієї території. Це передусім пам'ятки матеріальної культури, виробничої та побутової сфер, про що буде мовитися далі. З кожною етнічною територією асоціюються і своєрідні природні особливості. Так, найзахідніші українські етнічні терени — з Карпатськими горами, стрімкими потоками, густими лісами, глибокими долинами тощо, що у свою чергу детермінувало характер матеріальної і духовної культури — форми поселень, архітектуру, спосіб ведення господарства, звичаї та обряди.

Одним з найвагоміших факторів етнічної єдності будь-якого людського колективу є *мова*. Можливість спілкуватися є основною передумовою соціально-психологічної згуртованості. Рідне слово є й сьогодні мобілізуючим фактором соціальної та культурної єдності русинів-українців Північно-Східної Словаччини. Воно їх єднає з основною масою українського народу, але насамперед з найближ-

чими побратимами в північній частині Карпат. Так, прислівник «лем» («лише», «тільки»), характерний для найзахідніших українців, спричинився й до виникнення етноніма «лемко». Лемки — найзахідніша українська етнографічна група, а Лемківщина — найвіддаленіший на захід край української етнічної території по обох схилах Карпат — Низьких Бескидів. Західною межею Лемківщини вважають річки Попрад і Дунаєць. Уся північна частина Лемківщини належить нині до Польщі, а південна (Пряшівщина) — до Словаччини. Наукова дискусія ведеться навколо східної межі Лемківщини. Незважаючи на багатовікове національне та соціальне поневолення, неймовірно тяжкі випробування, корінне населення цього краю якраз у мові зберегло основні рисі своєї української етнічної належності. Місцевий староукраїнський діалект наперекір архаїзмам і чужомовним (словацьким, польським, мадярським, німецьким, румунським та іншим) впливам в основному не втратив свого загальноукраїнського характеру. У фонетичному, морфологічному, синтаксичному та лексичному складі цей діалект зберіг усі характерні ознаки східнослов'янської мовної групи. Первісний, тобто основний, запас слів сільського населення, який служив для комунікації не тільки в рамках сімейного та суспільного життя, але і в традиційних формах заняття, є, безперечно, українським [11].

Цікаво, що для переважної більшості членів обстежуваної етнічної меншини донині характерне усвідомлення своєї рідної материнської мови-діалекту, місцевого лемківського наріччя, яке є основним комунікативним засобом, зокрема, у сільському середовищі.

Кожна мова формується в процесі етногенезу відповідної спільноти та виконує в його розвитку функцію визначного етнічного індикатора. Мова не тільки відіграє вагому інтегруючу функцію між членами етнічної групи, але й одночасно діє як комунікативний бар'єр щодо інших етносів. У зв'язку із цим слід зауважити, що місцеві українські наріччя внаслідок багатьох зовнішніх чинників дедалі більше потрапляють під чужі впливи, передусім це стосується їхньої лексики. Унаслідок господарських і суспільних змін, що відбулися впродовж останніх десятиріч, сталася адаптація значної кількості словацьких слів, якими користуються східнословацькі українці в розмовній мові. Словацька мова як одна зі слов'янських мов є дуже близькою для них. Тому неосвічені члени цієї етнічної меншини в умовах низького рівня українського національного шкільництва механічно перебирають словацькі вислови, які пристосовують до місцевого діалекту, найчастіше за допомогою українських закінчень та інших словотворчих засобів (umožnit' — «уможнити» — уможливити; zavolat' —«заволати» — покликати; uznesenie — «узнесіня» — постанова; rozhodnutie — «розгоднутя» — рішення і т. п.). Зрозуміло, що засмічений такими спотвореними словами діалект поступово стає дійсно певним комунікативним бар'єром при спілкуванні з основною масою українського народу, оскільки має багато висловів, несумісних з літературною українською мовою. Деякі слова поступово зникають, натомість вживаються словацькі вирази (будинок — «ставба»; дорога — «цеста»; худоба — «добіток»; м'ясо — «месо»; костюм — «облек» і т. д.). Цю дійсність сучасні ренегати та по-антиукраїнськи налаштовані поодинокі особи зловживають як аргумент про самобутність цього діалекту, який ніби-то не має нічого спільного з літературною формою української мови. Але ж кожна літературна мова є лише кодифікованою фікцією, якою більшість членів етнічної групи не говорить. Їхні діти, звичайно, розмовляють діалектною мовою, а літературну вивчають лише у школі. Те саме можна сказати й про більшість словаків (шаришан, земплинчан, спишаків, кисучан, загораків і т. д.). Однак стосовно української етнічної групи окреслена проблема штучно заплутується, що, звісно, негативно впливає на подальший розвиток цієї спільноти [12].

Завдяки мові творився первісний пласт народної духовної культури українців Пряшівщини — їхні пісні, обряди, прислів'я, приказки тощо. А якраз ці прояви народної творчості є найяскравішим ідентифікаційним знаком у міжетнічних контактах досліджуваної меншини.

Сукупність культурних особливостей, якими поодинокі етнічні групи відрізняються, являє собою *етнічну традицію*. Є дві значно відмінні культурні традиції — так звана *велика традиція* і *мала традиція*. Відомі вони також під назвами *висока* (*професіональна*), або *національна, культура* та *народна культура* [13]. Східнословацькі українці мають давні традиції як професіональної української культури, носіями якої є архітектори, художники, письменники, актори, священики, науковці, учителі, культурно-освітні працівники [14], так і народної культури, що утримується передусім завдяки народній традиції, передається від покоління до покоління й визначається регіональною різноманітністю, зумовленою географічно-історичними чинниками, способом життя народу, його діяльністю, характером та психологією.

Традиційна культура проявляється і в матеріальній формі (народному будівництві, знаряддях праці, одязі, їжі), і в духовній (звичаях, обрядах, творах усної народної творчості, традиційних знаннях, віруваннях тощо). Обидві ці форми розвивалися в органічному взаємозв'язку і таким чином формували своєрідне культурне середовище. Спільно здобуті матеріальні й духовні цінності викликали почуття відповідальності за їх збереження, прояв патріотизму, етнічне усвідомлення. Колективні господарські навички, обрядово-ритуальні дії створювали атмосферу співналежності, а це у свою чергу ще більше згуртовувало людей. Такі мотиви гуртової спільності переростали в усвідомлення своєї історичної долі як однієї з передумов формування етнічної спільноти русинів-українців. Відбувався постійний процес етнопсихологічної та етнокультурної кристалізації, коли чітко усвідомлюється цінність свого, відмінного від чужого, сусіднього. Отже, формувалося почуття власної культурної спадщини.

У таких випадках, коли в спадок наступним поколінням залишаються культурні набутки господарської діяльності, побуту, звичаїв тощо, маємо підставу говорити про культурогенез. Культурогенез доповнює етногенез, коли йдеться про походження окремих явищ народної культури, властивих певному етносу [15].

Ще й сьогодні не важко визначити етногенез українців Пряшівщини, наприклад, за пам'ятками народного зодчества. Зокрема, дерев'яні церкви в русько-українських населених пунктах Східної Словаччини належать до найдавніших проявів української сакральної архітектури взагалі. Про це свідчить їх урбаністичне й будівельно-конструктивне вирішення, горизонтальне планування, внутрішнє оформлення та спосіб функціонування. Такі самі або подібні пам'ятки є і в українських етнічних областях Польщі, Закарпаття, а також в Україні. Свідченням цього є ікони, молитовники та інші церковні книги, що походять з різних місцевостей України (Львова, Києва, Почаєва, Ужгорода), але вже століттями побутують у цих карпатських краях [16].

Як зазначають дослідники, східнослов'янський або український характер мають також форми поселень досліджуваного регіону, декотрі первісні форми забудови дворів, окремі види світських будівель (бойківський і лемківський типи хат, обороги), староукраїнський різновид печі, окремі види меблів та іншого хатнього начиння [17].

Суворий клімат та малородючі ґрунти зумовили створення оригінальної агротехніки русинів-українців і відповідного асортименту культур. Розводили переважно велику рогату худобу. У найвищих гірських зонах займалися вівчарством. Розвинутими були на Лемківщині ремесла й промисли: ткацтво, кушнірство, гончарство, теслярство, кошикарство, бондарство і т. д.

Народний одяг українців Пряшівщини до нашого часу зберіг давню простоту форм і крою, самобутню колористику, способи оздоблення й орнаментику [18]. Неповторними є традиційні вишивки, писанки русинів-українців, що популярні й серед словацького населення [19].

Однак найпереконливішими щодо етногенезу є численні зразки духовної творчості українців Пряшівщини — пісні, звичаї, обряди,

вірування, легенди, перекази, казки, приказки та інші форми усної народної творчості [20].

Становлення народно-традиційної культури українців Пряшівщини тривало багато століть, упродовж яких відбувався складний процес відбору, тобто народ безупинно творив своє, тільки йому властиве духовне середовище. Звичаї народу, обряди, ритуали — це ті ознаки, за якими розпізнають народ не тільки в сучасному, але і в його історичному минулому.

Народно-традиційна культура як сфера світського буття тісно пов'язана з духовно-християнською. Церква була основною, незмінною життєдатною і рушійною силою нашого народу. Завдяки демографічним, історичним та географічним умовам русини-українці Пряшівщини донині зберегли самобутню церковну форму (канонічно й обрядово). Будь-які спроби чужинців знівелювати чи знищити цю самобутність наші предки вважали злом, з яким треба боротися. Отже, церква була об'єднавчим громадсько-творчим чинником. Єдність релігійного світобачення, єдність цінностей витворюють свідомість етнічної, політичної та економічної спільності. Крім того, релігія була певною підставою суспільної поведінки, джерелом моралі, усправедливленням ладу, натхненням його спрямувань, на неї спиралася вся культура та весь поступ. Вона надавала людям світорозуміння й світовідчуття. А якраз в українському середовищі в Східній Словаччині належність до східного релігійного греко-католицького чи православного обряду, тобто руської віри, так сильно поєднана з етнічною, що інколи доходить до їх ототожнення. Це наслідок довготривалої традиції.

Археологічні дослідження та писемні джерела засвідчують, що всі сьогоднішні українські (руські, лемківські) етнічні терени вже від початку цього тисячоліття перебували під сильним культурним впливом народів Південно-Східної Європи, зокрема греків, що одночасно створювало сприятливі умови для поширення християнства в цій області. Тому-то князь Володимир Великий (980—1015), усвідомлюючи значення міцної церковної організації для утвердження своєї держави — Київської Русі, у 988 році прийняв хрещення і таким чином створив умови для «євангелізації» цілої своєї країни [21].

Фундаментальне значення для вкорінення й поширення християнської віри на території нинішньої Північно-Східної Словаччини мала місіонерська діяльність двох солунських братів — слов'янських апостолів свв. Кирила та Мефодія, які перебували в цьому краї в 862—863 роках. Серед вірників побутує навіть легенда, що ще св. Мефодій встановив для тутешніх русинів перше єпископство. Тоді, вірогідно, і почалася побудова перших християнських храмів у Карпатському регіоні. Храми східного обряду — церкви, є, отже, виразною ідентифікаційною ознакою української етнічної належності.

Однак політика Угорського королівства дедалі виразніше спрямовувала, щоб і православні русини пристосовувалися до офіційної римо-католицької державної церкви. Як результат, у 1596—1646 роках (Брест-Литовська унія, Ужгородська унія) сформувалася так звана уніатська церква, тобто східна християнська церква, підпорядкована Папі Римському. Вирішальну роль у цьому зіграв політичний тиск та соціально-економічне становище духовенства. Отже, починаючи від середини XVII ст., предки східнословацьких українців розділилися на православних і так званих уніатів (православних католиків) [22].

Хоча релігійні обряди православних і греко-католиків не мають суттєвої різниці, однак таке розділення спричинило постійні незгоди між ними, навіть ворожнечу й часті конфлікти, про що мовитиметься далі.

Конфесійна належність є й сьогодні одним з головних диференціювальних елементів, що відрізняє українців Східної Словаччини від словаків, мадярів та поляків римо-католицького або протестантського віросповідання. Як східні християни, вони при богослужіннях використовують старослов'янську мову, літургію св. Іоанна Златоустого, на причащання вживають хліб і вино, дотримуються старого юліанського календаря, тому, скажімо, народження

Христа (Різдво) святкують 7 січня, тобто на два тижні пізніше, ніж за григоріанським календарем римо-католиків. Із цим пов'язані багаті звичаї та ритуали, які так само є виразними ознаками етнічної ідентифікації [23].

Як ми вже частково згадували, взаємовплив етнічних і конфесійних ознак східнословацьких русинів-українців є настільки сильним, що інколи дуже важко, навіть неможливо встановити, котра ідентифікація є вирішальною. Тому часто трапляється, що на питання «Живуть у цьому селі католики?» отримуємо відповідь: «Ні, лем руснаки». Однак така сама відповідь буде й на питання «Живуть у цьому селі словаки?» Отже, етноцентризм та взагалі етнічне усвідомлення русинів-українців значною мірою детерміновані якраз віросповіданням.

Ми вже зауважили, що етнічні специфіки (мова, культура, етноназва, етнічна свідомість та психічний склад) української меншини в Словаччині зумовлені передусім історично-політичними, географічними, природно-кліматичними та соціально-економічними умовами життя. Ці та деякі інші детермінанти спричиняють також різноманітні надзвичайно складні етнічні процеси, які спробуємо коротко охарактеризувати.

Як уже було сказано, етнічне відмежування української етнічної меншини Пряшівщини сталося внаслідок створення політичної границі. Результатом етнічного розчленування в цьому разі було порушення компактності території, економіки та соціально-територіальної організації українського етносу як єдиного цілого. Отже, закономірним є пристосування етнічної меншини до умов життя в іншому середовищі. Метою такого пристосування є співіснування, передусім у соціальній та економічній сферах. Цей процес називається акультурацією.

Загальнодіючою тенденцією сучасності є поступове стирання ідентифікаційних ознак етнічності у формі традиційних проявів народної культури, зокрема в її матеріальній частині. Хоча народна культура української етнічної меншини в Словаччині і нині зберігає певні традиційні цінності, однак, починаючи від 1945 року, під впливом нових економічних, суспільних, культурних та політичних умов сталася руйнація її гомогенності, а також нівелізація та уніфікація деяких локальних чи регіональних явищ [24].

Наслідком колективізації сільського господарства було поступове руйнування традиційної культурної системи та соціальних відносин. Економічна залежність русько-українського населення закономірно спричинила культурну інтеграцію. Складно визначити, наскільки сучасна приватизація господарсько-виробничої сфери сприятиме незалежному розвитку духовного життя, а отже, і незалежній самоідентифікації.

Інтеграція — процес динамічний. Це процес невпинного шукання відповідних форм співжиття двох або більше спільнот у певному географічному просторі. У багатокультурному та етнічно різноманітному середовищі реально діючі політичні, економічні та суспільні відносини значною мірою детермінують взаємовпливи етнічних, локальних та регіональних структур. Інтенсивні економічні й суспільні відносини між поодинокими етнічними угрупованнями є передумовою добрих міжетнічних взаємин на місцевому чи регіональному рівні та допомагають елімінації культурних бар'єрів. На противагу цьому слабкі господарські й суспільні контакти спричиняють посилення культурної ізоляції.

Інтеграція етнічної меншини в суспільне й господарське життя домінуючого суспільства мала б забезпечити їй збереження культурних і духовних цінностей, етноідентифікаційних ознак, які вирізняють її серед інших етнічних спільнот. У такому разі домінуюча спільнота вважає її відмінною, своєрідною групою, але не чужою.

Етнічна меншина інтегрується в інтересі вирівняння та елімінації свого невигідного становища як меншини. Завдяки інтеграції створюються можливості для окремих осіб і груп етнічних меншин належно проявити себе в господарському та суспільному житті.

Процес інтеграції меншини є постійним намаганням та шуканням відповідних способів, як зберегти свою етнічну ідентичність при залученні до структур основної маси суспільства. Такий поступ є позитивним підходом меншини до розв'язання питань характеру власного культурного та духовного життя. Отже, інтеграція ґрунтується на збереженні культурної і мовної ідентичності та одночасному віддаванню переваги іншим ідентифікаційним принципам. Таким принципом у русинів-українців Словаччини є, наприклад, спільне віросповідання. Нині найвизначнішим інтеграційним стимулом є спільна словацька громадянська свідомість. Значною мірою тут діє свідомість регіональної чи локальної належності.

Інтеграційні процеси відбуваються на різних рівнях — господарському, суспільному, політичному і до певної міри культурному. Це, по суті, вибір з двох можливих крайніх положень — між свідомою ізоляцією та асиміляцією меншини.

Асиміляція — це процес злиття двох чи більше культурних спільнот-носіїв відмінних культур в одне ціле зі спільною культурою та почуттям співналежності [25]. У цьому процесі меншина позбавляється власних культурних традицій, історичної пам'яті, мови та засвоює культуру й мову домінуючої спільноти. Отже, це спричиняє непоправну втрату культурних цінностей, декультурацію, культурне збіднення.

З погляду етнологічної науки, але й заради нормального розвитку суспільства, важливо виявити причини явищ, які в етнічно змішаному середовищі призводять до того, що етнічні меншини замість інтеграції піддаються асиміляції. Необхідно виявити фактори, які спричиняють і етнічні процеси, коли групи меншин вважають за краще свідомо зректися своєї культурної та етнічної ідентифікації, ніж зберегти їх в умовах повного економічного, політичного та суспільного залучення, тобто інтеграції до життя локального суспільства.

В українському етнічному середовищі Пряшівщини в результаті довготривалої акультурації впродовж останніх десятиліть настали значні зміни в етнокультурній сфері. Доходить до послаблення типових прикмет етнічності та поступової ідентифікації цієї меншини з навколишнім словацьким етносом. Тут уже можна вести мову про певний ступінь асиміляції.

Асиміляція — це в основному нормальний, природний і об'єктивний процес в конкретному культурному, суспільному та соціально-економічному середовищі. Однак цілеспрямованою «аплікацією» деяких факторів, зокрема політично-правових, процес асиміляції може мати й цілком інший характер. Є ситуації, коли та чи інша співдіюча група намагається прискорити взаємне культурне вирівнювання чи злиття, або коли певна група таким тенденціям активно чинить опір.

На жаль, в умовах досліджуваного регіону тенденції прискорення асиміляції завжди мали місце. Ні мадяри, ні чехи, ні словаки не хотіли і нині не дуже хочуть визнавати закарпатських українців частиною вже сформованої української нації. Як за часів Австро-Угорщини, так і в період Першої Чехословацької Республіки та, на здивування, і після так званої «ніжної революції» 1989 року всіляко приховувалася, перекручувалася і спотворювалася історія цього населення, переслідувалася його мова, культура. Чужинці завжди чинили різні перешкоди і щодо плекання культури, зумисне дробили і протиставляли одні регіони української етнічної території іншим, навіть у назвах. Беззастережно трактували закарпатських українців як складову інших націй — угорців, росіян, словаків, поляків, а то й взагалі вважали їх екзотичними безіменними тубільцями.

І хоча після 1945 року започаткувалося певне відродження українства в Східній Словаччині, через короткий час політика соціалістичної Словаччини спричинила нівелювання національної свідомості й гідності українців. За зразком інтернаціональної політики Радянського Союзу утверджувалася штучна соціалістична культура, а з нею — і нові звичаї та обряди. Увесь час обмежувалися можливості вивчати й спілкуватися українською мовою, а також пізнавати глибини історичного буття

свого народу, його культурної самобутності, тобто унеможливлювалося усвідомлення своєї національної належності, свого «я». У Словаччині донині не було створено відповідної психологічної настанови на позитивне сприйняття етноніма «українець».

Тривала належність українців до різних держав спричинила їхню етнорегіональну фрагментарність, тобто регіональну відмінність етнокультури та етнопсихіки.

В історії українців Пряшівщини, як уже зазначалося, завжди існувало намагання прищепити їм чужу мову, культуру, релігію. Цьому сприяла слов'янська етнокультурна спорідненість українців та словаків, у тому числі близькість їхніх мов. Словацьку мову навряд чи можна вважати чужою мовою для українців Пряшівщини. Упродовж століть тут формувалися двомовні групи з дуальною культурою. Словаки (шаришани, земплинчани) володіли місцевою українською говіркою, а українці — відповідними місцевими словацькими говорами. Так формувалися подвійне етнічне усвідомлення та білінгвізм, які характерні передусім для потомків змішаних міжетнічних шлюбів. Такі явища спостерігаємо й у інших етнічних груп, що довший час проживають у словацькому середовищі, скажімо, у євреїв, ромів. Є навіть випадки, коли роми культурно інтегруються в русько-українське середовище. Подвійна ідентичність може бути явищем тимчасовим, але в окремих осіб може тривати все життя. У зв'язку із цим виникає питання, чи кожен має обов'язково ідентифікувати себе з етнічним принципом. Етнічна ідентифікація є емоціональною потребою кожної особи ототожнювати себе з певною групою. Її формування залежить не лише від суб'єктивних передумов (усвідомлення спільного походження, спільної історичної долі, присутності етнічних стереотипів), але й у випадку належності до етнічної меншини, від зовнішніх впливів, зокрема, від якості міжетнічних відносин у суспільстві (рівень етнічної толерантності чи етнічної дистанції), створення відповідної правової системи розвитку національних меншин, приймання принципових позицій представниками держави (політиками, депутатами, міністрами) та авторитетними особами в суспільстві (письменниками, популярними артистами, співаками, спортсменами).

Політика держави, спрямована на розвиток громадянського суспільства, дотримання прав національних меншин, розвиток власної культури, взаємну толерантність та безконфліктне співжиття в багатонаціональному суспільстві, може поступово елімінувати бар'єри взаємних етнічних стереотипів, створити умови для нормального розвитку певного етносу, що приведе до його позитивної етнічної ідентифікації [26].

Навпаки, прояви інтолерантності, систематичне недооцінювання національних меншин можуть мати як наслідок суспільну ізоляцію етнічної меншини, її дестабілізацію та дезінтеграцію. Значну роль у цьому відіграють мас-медіа, освітня система тощо.

Систематичне поглиблення етнічної дезінтеграції та етнокультурної регіоналізації українства, на жаль, мають місце і в сучасному житті Словаччини. У цьому контексті слід торкнутися актуальної проблеми так званого політичного русинізму та пов'язаної з нею програми деукраїнізації, яку після 1989 року активно протегували державні органи, зокрема чехословацький федеральний уряд, а також інспірували і якою навіть керували закордонні експоненти, зокрема П.-Р. Магочі (Канада) [27]. Різні теорії про відмінність русинів від українців, як і намагання створити якийсь окремий «русинський народ» та «державу Русинія», а також пов'язані із цим вимоги про новий поділ кордонів у Європі, мають очевидний політичний характер. Вирішення «русинського питання» ставиться навіть як ультиматум «вступу до нової Європи» [28]. Ніби-то цього вимагає «русинський рух». Насправді ніякого «русинського руху» в Словаччині не існує. Політиканська вигадка про русинів як окремий народ, відмінний від українського, немає історичного підґрунтя. Це спекуляції та особисті інтереси купки авантюристів, які поставили за мету дестабілізацію України як суверенної держави,

а певною мірою і Словаччини. Це не що інше, як замасковані чужі імперські інтереси [29].

З історії відомо, що коріння політичного русинізму сягають періоду мадяризації в рамках Угорської держави та Австрійсько-Угорської монархії. На противагу цьому сепаратизму як складовій політики мадяризації, у середині XIX ст. серед закарпатоукраїнського населення поширився національно-визвольний рух русофільської орієнтації, який підтримували російські кола та націоналісти. Руське населення на півночі Карпат у рамках поміркованої Австрії під впливом зрілої інтелігенції, зокрема львівської, усвідомлювало спільне походження з українським народом. Народні будителі русинів Угорщини (О. Духнович, А. Добрянський та ін.), хоч і визнавали етнічну єдність угорських (підкарпатських) і галицьких русинів-українців, проте українську орієнтацію помилково вважали шкідливою. Вони даремно чекали порятунку від «російського брата». Тому, шукаючи виходу зі скрутного становища, вони підтримували ідеї, які відкидали самобутність українського народу, а українців вважали складовою «великого російського народу», тобто малоросами. Однак ні О. Духнович, ні інші подвижники ніколи не підтримували русинство як самостійний національний рух. Вони були русинами (малоросами, українцями) великоруської орієнтації.

У рятівничу місію Росії щодо малих слов'янських народів тоді вірили й представники інших слов'янських народів, зокрема словацькі народовці, яких згуртував Л. Штур.

Після Другої світової війни русофільська ідея в Східній Словаччині закономірно втратила свій сенс, однак декотрі її представники стали запеклими ворогами процесу українського відродження, яке називали «українізацією» [30]. Пізніше вони перейшли на позиції русинізму.

Отже, слід констатувати, що політичний русинізм у Словаччині спричиняє дестабілізацію цієї західноукраїнської етнічної спільноти. Русинізація — це блудна дорога для українців Словаччини. Це найнебезпечніший спосіб прискорення їх асиміляції [31].

Якраз тому русинський сепаратизм так «щиро» підтримують різні націоналістично спрямовані словацькі кола та їхні українофобські прибічники. Усе це робиться передусім з метою дезорієнтації та дестабілізації української національної меншини в Словаччині. І не важко збагнути, що ця спекулятивна і аж занадто фальшива підтримка русинського сепаратизму може бути актуальною лише до часу повного розрушення українського національно-культурного організму в Словаччині. Після цього намагання так званих «русинських проводирів» будуть даремними. Словаччина їх залишить на призволяще, а місце матиме вже самовільний процес словакізації предметної етнічної групи.

У зв'язку із цим слід згадати найпоширеніші форми підтримки русинського сепаратизму в рамках сучасної деукраїнізації:

- постійне підкреслювання демократичності вибору національної орієнтації;

- тенденційне спотворювання і фальсифікація етногенезу українців;

- систематичне й послідовне вживання терміна «русинський» («русинська національність», «русинська культура», «русинська національна меншина»), явне ігнорування терміна «український» та взагалі всього українського;

- підступні, некоректні, абсурдні та провокацій запитання в різних анкетах (при перепису населення, при так званих соціологічних та інших «наукових» дослідженнях) [32];

- систематична дискредитація українства в різних засобах масової інформації, друкування негативних повідомлень та інформації, що викликають відразу до українців та їхньої культурно-історичної спадщини [33];

- прояви дискримінації українців [34];

- прояви українофобії [35] і т. п.

Усе це супроводжує необ'єктивний і тенденційний аналіз сучасних проблем та становища української національної меншини, який часто є основою урядових «концепцій» вирішення національного питання в Словаччині. Наприклад, у такому поважному виданні Словацької

академії наук, як «Енциклопедія народної культури» етногенез українців Східної Словаччини висвітлюється так: «Ukrajinci na Slovensku — národnostná menšina žijúca rozptýlene prevažne v severovýchodnej časti Slovenska. Sformovala sa z pôvodného odyvatel'stva tejto oblasti Rusínjv po 2. svetovej vojne pod vplyvom ykrajinizácie, ktorá bola motivovaná politickými aspektmi» [36].

Важко зрозуміти таке відношення деяких представників словацької науки до української меншини. Адже між словаками та українцями не було і немає жодної етнічної конфліктної ситуації. Як зазначають науковці з того самого інституту Словацької академії наук, «rusínsky problém nemá charakter konfliktu medzi rusínskou národnostnou menšinou a majoritným obyvatel'stvom, ale je "vnútromenšinovým" problémom. Dotýka sa prevažne rusínskej (ukrajinskej) elity. Radoví občania rusínsko-ukrajinského pôvodu, najmä vo vidieckom prostredí, vias vnímajú konfesionálny spor medzi pravoslávnou a gréckokatolíckou cirkvou» [37].

Кожна суверенна нація, а отже, і словацька, намагається «сконсолідувати» свою державу. В історії людства відомі навіть спроби етнічної гомогенізації країни. Найбрутальнішим способом досягнення цієї мети є фізична ліквідація меншини. Подальшою можливістю є її виселення, як це було, наприклад, з українцями Польщі (акція «Вісла», 1947 рік) [38]. Відмінний характер мала оптація українців з Пряшівщини в 1947 році, у рамках якої до Радянського Союзу було переселено понад 12 тис. осіб [39]. Хоча переважна більшість з-поміж них у 1960-х роках повернулася на свою батьківщину — у Чехословаччину, оптація залишила по собі дуже виразні сліди, зокрема, що торкається психології її учасників, а це в свою чергу мало значний вплив на подальший перебіг асиміляції [40].

Українська меншина була певною мірою послаблена також унаслідок післявоєнних міграційних процесів, пов'язаних з переселенням до колишніх німецьких (судетських) областей у Чехії (близько 20 тис. осіб). Причиною цього була передусім несприятлива соціально-економічна ситуація в Східній Словаччині. Цьому сприяла також міграція населення у зв'язку з індустріалізацією Словаччини [41]. Згубні наслідки для української меншини мав недемократичний акт «православізації», а також недостатньо підготовлений та поспішним способом реалізований перехід членів цієї меншини від уже згадуваної російської орієнтації до української. Часте маніпулювання з етнічною та конфесійною належністю цього населення негативно впливало на подальший національно-культурний розвиток, що сьогодні проявляється в неоднозначній етнічній самоідентифікації українців [42]. Усе це мало за наслідок, що в багатьох людей поступово виникали певні психічні синдроми, які ще й сьогодні прискорюють асиміляцію.

Психічні бар'єри з'являються, зокрема, під впливом цілеспрямованої пропаганди через засоби масової інформації та спеціальні публікації [43]. Ідеться про довготривале систематичне акцентування лише на негативних сторінках минулого та сучасного життя, про спекулятивні перекручування та викривлення історичних подій з метою прищеплення громадськості синдрому українофобії.

Це все спричиняє деформацію етнічного усвідомлення. Із цим, зрозуміло, пов'язане й постійне зменшення кількості членів української (руської) національної меншини. Національно-культурне життя цієї спільноти нині перебуває в глибокій кризі.

Найдраматичніше це проявляється у сфері національного шкільництва. Ще в 1948 році на Пряшівщині було 373 школи з «російською» мовою навчання, яку в 1953/1954 навчальному році замінили на українську. Однак через 20 років (1968) кількість українських шкіл зменшилася на 50. Через наступні 20 років (1988) їх кількість зросла до 86-ти українських та 101-ої школи з викладанням української мови. Однак уже в 1998/1999 навчальному році загальна кількість українських шкіл зменшилася на 10, і тільки в 23-х школах вивчали українську мову. Наше національне шкільництво наразі немає жодної концепції і перебуває на стадії занепаду [44].

Із цим тісно пов'язане й питання соціального статусу української літературної мови, яке вимагає окремого аналізу [45].

Негативну роль у національно-культурному житті відіграють сутички між православними та греко-католиками, які загострилися в 1968–1970 та 1989–1992 роках. Причиною цієї конфліктної ситуації є строге дотримання принципу відокремлення зазначених конфесійних угруповань [46]. Інтолерантність, взаємне ігнорування та неповага представників обох віросповідань негативно впливають і на етнічну єдність нашого населення. А найприкрішим є те, що обидві церкви на Пряшівщині зрікаються своїх традицій, втрачають національне обличчя та поступово спричиняють словакізацію своїх віруючих.

Така ситуація в національно-культурному житті українців Пряшівщини призвела до того, що серед гордих, принципових та безкомпромісних русинів-українців трапляються національно зрадливі особи. На нинішньому етапі етнічної самоідентифікації русинів-українців значно послабилася роль інтелектуальної еліти, частина якої, на жаль, уже тривалий час перебуває на стадії певної дезорієнтації та депресії. Значна кількість інтелігенції віддає перевагу ідентифікації за професією, за громадянськими, конфесійними чи локальними принципами.

З погляду ставлення до власної етнічності сучасне русько-українське населення Пряшівщини можна поділити на такі групи:

- національно свідомі;

- ті, що сприймають власну етноідентифікацію, але для своїх потомків вибирають шлях асиміляції (розмовляють з ними по-словацьки, виховують у словацькому дусі);

- ті, що ідентифікують себе так, як їм вигідно (у певних ситуаціях називають іншу національність) [47];

- ті, що заради свого спокійного, безпроблемного життя свідомо обирають для себе і своїх нащадків шлях асиміляції;

- національно пасивні, ті, хто не визначився.

Це, зрозуміло, трохи спрощений підхід до окресленого питання, яке в дійсності є набагато складнішим, комплікованішим та вимагає ще глибшого дослідження. Але вже й на основі дотеперішнього аналізу історичного розвитку й сучасного стану етнічної ідентифікації предметної меншини можна передбачити, що цей процес і надалі буде дуже складним. Асиміляція буде продовжуватися. Однак, крім природної асиміляції, тут матимуть місце фіктивна чи тимчасова «асиміляція». Це засвідчує отриманий у середині XIX – на початку XX ст. досвід наших заокеанських емігрантів (у США, Канаді, Аргентині й т. д.), асимільовані нащадки яких, схаменувшись, відшукують своє коріння, вивчають мову предків та відроджують українську культуру.

Етнічна ідентичність українців Словаччини сьогодні аж занадто затінена словацьким патріотизмом. Отже, проблема встановлення національності чи етнічної ідентифікації, імовірно, є значно складнішою. Потяг до рідного краю (але часто й до матеріальних цінностей) у більшості східнословацьких українців сильніший, ніж потреба декларування власної національності. Оскільки належність до української (руської) національності часто пов'язана з певною невигідною ситуацією, дискримінацією чи перешкодою, то для переважної більшості членів цієї етнічної групи вигідніше «добровільно» зректися своєї національності або її приховати. Це означає, що намагання етнічної гомогенізації через насильну чи прискорену асиміляцію є аж занадто проблематичним. Декларування етнічної належності не завжди об'єктивно відображає кількість членів того чи іншого етносу, ані стан його етнічного усвідомлення. Отже, у жодному разі не можна стверджувати зі 100-відсотковою вірогідністю щодо гомогенності етнічної території.

Саме тому в Словаччині одним з можливих варіантів вирішення етнічних чи національних проблем дедалі частіше вважають уже згадувану інтеграцію, тобто залучення національних меншин до основного державотворчого суспільства при толеруванні їхньої етнічної свідомості та

пов'язаним з ним правом на розвиток своєї культури. Українська етнічна меншина в результаті довготривалого співжиття зі словаками виплекала в собі почуття належності до спільної держави та батьківщини. Це почуття є для них пріоритетним та вирішальним. Отже, є тут обопільне бажання створення єдиного політичного (не етнічного) народу в Словаччині. Однак громадянський принцип не можна запровадити декретом або шляхом прийняття політично-правових норм, спрямованих проти етнічних меншин. Усвідомлення єдиного цілого не можна комусь нав'язати. Певні способи впливу на людей у цьому сенсі існують, але процес фрагментизації громадянського суспільства та роз'єднання політичного народу на основі підкреслювання етнічних особливостей є в певних ситуаціях набагато надійнішим, ніж зворотний процес.

Тому національна політика державних органів щодо етнічних меншин має бути дуже делікатною та розсудливою. Запопадливі намагання прискорити конституювання політичного народу, як і спроби насильної асиміляції, можуть викликати зворотний ефект.

Подальші напрями розвитку української меншини Словаччини будуть залежати передусім від загальних умов життя у власній країні, зокрема, від державної національної політики. Словацька Республіка, як і більшість європейських країн, позитивно сприймає потребу та значення охорони етнічних меншин. Основні принципи реалізації такої політики задекларовано в офіційних документах. Отже, чутливий кваліфікований підхід словацького народу до вирішення проблем українців може зіграти вирішальну роль.

Упродовж останнього десятиріччя в рамках суспільно-політичних подій питання етнічної ідентифікації та міжетнічних відносин стає актуальнішим. Переважна більшість громадськості сприймає національну свідомість як позитивну цінність. У різних частинах Європи відбувається відкритий процес геополітичної фрагментації, виникають самостійні національні держави. Їх поява супроводжується етнічним напруженням, навіть кривавими конфліктами й громадянськими війнами.

Подальша перспектива Європи, зокрема країн, що виникли на посткомуністичному просторі, буде залежати від якості розв'язання проблем етнічної та громадянської ідентифікації їхнього населення. Це стосується й українського зарубіжжя, яке сьогодні нараховує понад 20 млн осіб.

Усе свідчить про те, що одна з основних причин сучасного незавидного стану української національної меншини в Словаччині, так само, як і в інших країнах, полягає в тому, що українство взагалі, тобто українська ідея, уже століттями перебуває в перманентному кризовому стані.

Політика царської Росії, як і радянської системи в Україні, була спрямована проти корінного населення. Систематичне винищування українства, довготривала цілеспрямована русифікація негативно впливали й на розвиток українців зарубіжжя. Під гаслом інтернаціоналізації і так званої консолідації радянського народу було знекровлено та здеформовано національну свідомість українців. Унаслідок системного ігнорування їхніх прав на національно-культурний розвиток, через звуження сфери вживання української мови, цілеспрямоване стирання історичної пам'яті, ліквідацію національного шкільництва та культурно-освітніх закладів, послідовне руйнування соціально-економічної та культурно-традиційної основи українського села, дискримінацію та переслідування, масові виселення й переселення значна кількість українців асимілювалася. Майже в таких самих умовах перебували й українські меншини в сусідніх країнах колишнього соціалістичного табору.

Україна нарешті здобула статус незалежної держави. Декларація Верховної Ради про державний суверенітет від 16 липня 1990 року та Акт проголошення незалежності України від 24 серпня 1991 року заклали

основу самозбереження та вільного розвитку українського народу.

Кінець XX століття ознаменував потужний національно-визвольний рух українського народу. Український політичний і культурний рух сприяв створенню мережі культурно-просвітницьких установ, які діють в україномовній сфері і формують суспільство в національних рамках [48].

Від 28 червня 1996 року Україна має Конституцію, основні положення якої відбивають найвищі здобутки світової цивілізації. У ній закладено передумови для забезпечення національно-культурного відродження українського народу, його історичної свідомості й національних традицій. Згідно зі статтею 12, Україна дбає також про задоволення національно-культурних і мовних потреб українців, які проживають за межами держави.

Утворення самостійної Української держави за принципом «сполучених посудин» позитивно вплинуло на моральний стан і активізацію національно-культурного життя українців зарубіжжя, у тому числі й українців Словаччини.

На жаль, побудова молодої Української держави відбувається в умовах гострої економічної кризи. Через об'єктивні та суб'єктивні фактори в Україні ще не вдалося подолати тотальної кризи, ще не настали зміни на краще у виробництві, матеріальному становищі населення, у його культурному й духовному розвитку.

Україна ще й досі потребує ствердження внутрішнього «я» кожною особистістю, піднесення рівня її політичної культури й національної свідомості, що зумовило б конструктивну взаємодію різних соціальних спільнот і окремих громадсько-політичних діячів, збереження й подальший розвиток традицій народу. Усе це жорстока відплата за багатовікову бездержавність.

Історія України тяжка, драматична і героїчна. Нині вона повертається до цінностей, які створювалися генераціями борців за незалежність Української держави.

У такому контексті й українців Пряшівщини аж ніяк не сміємо вважати неперспективним чи мертвим етнічним організмом. Навпаки, це життєздатна, динамічна національна меншина, подальша доля якої залежатиме від ширших геополітичних процесів у Європі, зокрема соціально-економічної та державотворчої ситуації в Україні та умов розвитку національних меншин у Словацькій Республіці.

[1] *Sopoliga M.* K problematike etnickej identifikácie Ukrajincov na Slovensku (Etnologický aspect) // Slovensko-ukrajinské vzt'ahy v oblasti na̋rodnostných menšín. Filozofická fakulta Prešovskej university. – Prešov, 1999. – S. 76–87.

[2] Etnografický atlas Slovenska. Národopisný ústav SAV. – Bratislava, 1990. – S. 6.

[3] *Niederle L.* Rukověť slovanských starožitnosti. – Praha, 1953. – S. 93; *Мельник В. М.*, *Шишкина Е. В.* Ранняя этническая история южных славян. – Запорожье, 1979. – С. 32; *Гошко Ю. Г.*, *Поріцький А. Я.* Поїздка на Пряшівщину // Народна творчість та етнографія. – 1962. – № 2. – С. 90; *Бача Ю., Ковач А., Штець М.* Чому, коли і як. – Пряшів, 1967.

[4] Багато відомостей про східнослов'янське (руське, малоруське, українське) заселення маємо також з рівнинних південних районів Східної Словаччини (*Haraksim L.* K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1967. – Bratislava, 1961. – S. 14).

[5] *Haraksim L.* K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1967. – S. 13, 14.

[6] *Гошко Ю. Г.* Населення Українських Карпат XV–XVII ст. – К., 1976. – С. 11; *Ванат І.* Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. – Пряшів, 1990. – I (1918–1938). – С. 5–11; *Podolák J.* Niektoré problémy porovnávacieho štúdia l'udovej kultúry karpatskej oblasti // L'ubová kultúra v Karpatoch. – Bratislava, 1972. – S. 35.

[7] *Бача Ю., Ковач А., Штець М.,* Чому, коли і як. – С. 12. Упродовж історичного розвитку деякі первісно руські села, зокрема в області Земплина, майже зовсім втратили свій етнічний характер, а термін «руський» («руснацький», «русинський») ототожнюється вже тільки з належністю до східного релігійного обряду.

[8] *Марченко М. І.* Історія української культури. – К., 1998. – С. 11.

[9] Див.: *Brouček S., Vasiliev S.* K teoretickým základom etnicity // Prípravné materiálly k Slovníku etnických procesov. – Praha, 1988. – S. 11; *Botík J.* Etnicita ako základná národópisnej vedy // Slovenský národopis, 39. – 1991. – 1. – S. 19.

[10] Українське народознавство. – Л., 1994. – С. 28.

[11] *Štec M.* Spisovná ukrajinčina na Slovensku // Slovensko-ukrajinské vzt'ahy v oblasti národnostných menšín. Filizofická fakulta Prešovskej univerzity. – Prešov, 1999. – S. 11; *Штець М.* Українська мова Словаччини (Соціолінгвістичне та інтерлінгвістичне дослідження). – Пряшів, 1996; *Латта В.* Атлас українських говорів Східної Словаччини. – Братислава; Пряшів, 1991; Общекарпатский диалектологический атлас. – Братислава, 1997. – Вып. 5.

[12] Останнім часом у Словаччині простежується намагання створити окрему «русинську» мову. У 1995 році за кумедної ситуації було інсценовано так звану кодифікацію «русинської» мови, якою ніхто не володіє, і навряд чи в такій формі вона комусь потрібна. У 1997/1998 навчальному році, згідно з даними Міністерства освіти СР (див. газ. «Slovenská republika» за 30.01.1999), так звану «русинську» мову в Словаччині вивчало 46 дітей, штучно зосереджених у групах з різних класів. У 1998/1999 навчальному році «русинську» мову в такий самий спосіб викладали в трьох основних школах.

[13] *Botík J.* Etnicita ako základná národópisnej vedy. – S. 20; *Burszta J.* Kultura ludowa – kultura narodowa. – Poznaň, 1974.

[14] Краєзнавчий словник русинів-українців Пряшівщини. – Пряшів, 1999.

[15] Українське народознавство. – С. 29.

[16] *Сополига М.* Перлини народної архітектури. – Пряшів, 1996. – С. 25–59; *Grešlik V.* Ikony Šarišskèho múzea v Bardejove. – Bratislava, 1994.

[17] *Сополига М.* Народне житло українців Східної Словаччини. – Свидник; Пряшів, 1983; *Langer J., Bočková H.* Dům v Karpatech a přilehlých oblastech balkánskych. – Rožnov pod Radhoštěm, 1999; *Гошко Ю. Г., Кищук Г. П., Могитич І. Р., Федака П. М.* Народна архітектура українських Карпат. – К., 1987.

[18] *Худик А.* Вишивка в народному одязі русинів-українців Словаччини / Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику. – Пряшів, 1998. – Т. 21. – С. 235–261.

[19] *Маркевич П.* Українські народні хрестикові вишивки Східної Словаччини. – Пряшів, 1964. – С. 153; Українські писанки Східної Словаччини / Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Пряшів, 1972. – Т. 6. – Кн. 2. – С. 200.

[20] Українські народні пісні Пряшівського краю / Упоряд. Ю. Костюк. – Братислава, 1958. – Кн. 1. – С. 301; Українські народні пісні Східної Словаччини / Упоряд. Ю. Цимбора. – Пряшів, 1963. – Кн. 2. – С. 450; Українські народні пісні Східної Словаччини / Записав і упоряд. А. Дулеба. – Пряшів, 1977. – Кн. 3. – С. 383; *Гиряк М.* Українські народні казки Східної Словаччини. – Пряшів, 1983; *Мушинка М.* З глибини віків. Антологія усної народної творчості українців Східної Словаччини. – Пряшів, 1967; Народні загадки українців Східної Словаччини / Упорядкув., вступ, післямова та прим. Н. Вархол. – Пряшів, 1985.

[21] *Біднов В.* Українська церква // Українська культура. – Мюнхен, 1988. – С. 210–214.

[22] Детальніше див.: *Сополига М.* Перлини народної архітектури. – С. 36.

[23] *Шмайда М.* А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини. – Пряшів, 1992; *Horná Cirocha*. Vlastivedná monografia zátopovej oblasti. – Košice, 1985.

[24] Див.: *Leščák M.* K niektorým aspektom vývinu slovenskej l'udovej kulúry po roku 1945 // Slovenský národopis, 28. – 1980. – 3. – S. 365–370.

[25] Encyklopédia l'udovej kultúry Slovenska. – Bratislava, 1995. – T. 1. – S. 22.

[26] Див.: *Mann A.* Problém identity Rómov // Identita etnických spoločenstiev, výsledky etnologických výskumov. Etnologické štúdie 5. – Bratislava, 1998. – S. 45–70.

[27] *Magocsi P.-R.* Karpatskí Rusíni: súčasný stav a perspektívy v budúcnosti // Slovenský národopis, 40. – 1992. – 2. – S. 183–192.

[28] Там само. – S. 190; *Магочі П.-Р.* Нова слов'янська народність? // Русин. – Пряшів, 1998. – № 1–2. – С. 27–30.

[29] Див.: *Мишанич О.* Карпати нас не розлучать. – Ужгород, 1993. – С. 197–259.

[30] Термін «українізація» («насильна українізація») у цьому сенсі помилково вживають і деякі сучасні україністи, адже тут, безперечно, ішлося про відновлення, відродження, ревіталізацію українства. Українців можна денаціоналізувати, русифікувати, полонізувати і т. п., а українізувати, на нашу думку, можна тільки інших, тобто не українців.

[31] *Sopoliga M.* Encyklopédia l'udovej kultúry Slovenska z hl'adiska prezentácie Rusínov-Ukrajincov // Slovenský národopis, 43. – 1995. – 4. – S. 53–56. У рамках так званої програми деукраїнізації в Словаччині впродовж останніх років було ліквідовано деякі українські національні установи (театр, видавництво) та зруйновано українське шкільництво.

[32] Численні протести представників української національної меншини щодо їх розділення на дві самостійні національності – українську та «русинську» – були безуспішними. У рамках останнього перепису населення (1991) в окремій графі анкети було виділено не тільки русинську національність, але й «русинську» материнську мову, хоча, як відомо, її кодифікували аж у 1995 році. Такими «некоректними» питаннями можна дезорієнтувати представників будь-якого народу. Хіба ж дозволили б словаки, щоб поряд зі словацькою національністю/мовою можна було записувати, наприклад, «шариську»? А такі сепаратистські тенденції в історії цього народу були.

[33] У словацьких засобах масової інформації було розміщено безліч негативних повідомлень про події в Україні, про так зване «українське мафіянство». Останнім часом багато необ'єктивної інформації з'явилося у зв'язку з «обгрунтуванням» уведення візового режиму (детальніше про це див.: *Яцканин І.* Україна на сторінках словацької преси // Slovensko-ukrajincé vzt'ahy v oblasti národnostných menšín… – S. 140–146; *Яцканин І.* Україна очима словацької преси. – Дукля, 2000. – № 1. – С. 34–39; *Костенко Л.* Гуманітарна аура нації, або дефект головного дзеркала (фрагмент). – Дукля, 2000. – № 1. – С. 39–42; *Загребельний П.* Думки нарозхрист (уривок). – Дукля, 2000. – № 1. – С. 42, 43; *Мушинка М.* Кому користь від введення віз? // Нове життя. – Пряшів, 2000. – 28.04. – С. 2; Консули про введення візового режиму // Там само. – С. 1.

[34] Дискримінація // Нове життя. – Пряшів, 2000. – 12.05. – С. 2.

[35] Це вже переважно наслідки систематичної негативної інформації про українців.

[36] Encyklopédia l'udovej kultúry Slovenska. – Bratislava, 1995. – 2. Veda. Vydavatel'stvo SAV. – S. 275; Див. також: *Duleba A.* Základné geopolitické charakteristiky Zakarpatska // Zakarpatsko. – Bratislava, 1995. – S. 187–223; *Gajdoš-Konečný S., Mušinka M.* Rusíni // Ukrajinci v zrkadle polstoročia. Niektoré aspekty ich vývoja na Slovensku po roku 1945. – Prešov; Užhorod, 1999.

[37] *Podoba J.* Etnická identita, menšinové elity a etnický konflikt: súvislosti a determinanty // Identita etnických spoločenstiev... – S. 86, 87.

[38] Напередодні 50-ліття акції «Вісла» // Наше слово. – Варшава, 1996. – № 9. – С. 4.

[39] *Ванат І.* Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. – С. 264–266.

[40] Переважна більшість реоптантів заради повернення в Словаччину офіційно декларувала себе словаками. Деякі з них перейшли на позиції політичного русинства. Вплив оптації українців Пряшівщини на подальший розвиток етнічних процесів заслуговує на особливу увагу.

[41] На жаль, сучасна економічна криза в Словаччині, а також пов'язане з нею безробіття, яке на Пряшівщині досягає 30 %, спричиняє подальшу хвилю еміграції нашого населення. 25 % молодих людей шукають роботу в інших країнах. Русько-українські села безлюдніють. У деяких з них (Прикра, Белеївці) кількість жителів не досягає десяти осіб.

[42] *Zel'ova A.* Identita prislušníkov etnických menšín z národnostne zmiešaných oblastí Slovenska – sociálno-psychologický prístup // Slovenský národopis, 39. – 1991. – 2. – S. 132–156.

[43] На жаль, цим тенденціям піддаються й деякі наукові інституції, які необ'єктивно висвітлюють питання етнічної історії та сучасних етнічних процесів.

[44] *Kovač A.* Problematika ukrajinského národnostného školstva na Slovensku po roku 1945 // Slovensko-ukrajinské vzt'ahy v oblasti národnostných menšín… – S. 106–113.

[45] Див.: *Štec M.* Spisovná ukrajinčina na Slovensku.

[46] Федеральний уряд колишньої Чехословацької Федеративної Республіки матеріально підтримував безглузду побудову багатьох нових храмів у русько-українських селах, унаслідок чого дійшло до дефінітивного розділення колись єдиної християнської та етнічної спільноти.

[47] Відомі навіть випадки, коли вчителі української мови або професійні працівники українських установ записували своїх дітей до словацьких шкіл. Це, зрозуміло, мало негативний вплив і на інших родичів, які також навчилися спекулювати з декларуванням своєї національної належності. Урешті-решт, переважна більшість лідерів «русинських організацій» були колись професійними працівниками українських установ, учителями української мови і т. д. Кумедні ситуації виникають, зокрема, при обиранні сільських рад. До складу сільської ради, наприклад, входять п'ять словаків, чотири русини і три українці, але всі вони вважають себе «руснаками».

[48] *Скрипник Г.* Сучасна Україна: нація і проблеми державотворення // Народна творчість та етнографія. – 1999. – № 4. – С. 21–25.

УКРАЇНСЬКО-УГОРСЬКЕ ПОРУБІЖЖЯ: МОВА ТА ЕТНОКУЛЬТУРА, ПИТАННЯ ІДЕНТИФІКАЦІЇ, МІЖЕТНІЧНІ ЗВ'ЯЗКИ

Леся Мушкетик **УДК 316.347(439.23=161.2)**

У статті розглядається Закарпаття як особливий історико-культурний регіон, де проживають різні національності, зокрема, найчисленнішою тут є угорська нацменшина. Порушуються питання розселення, мови, народної культури, самоідентифікації угорців, міжетнічних контактів тощо. У статті досліджуються матеріали як вітчизняних, так і зарубіжних учених.

Ключові слова: Закарпаття, порубіжжя, угорці, мова, етнокультура, ідентифікація, взаємозв'язки.

The Zakarpattia region is examined in the article as a specific historic-cultural area where the different nationalities live, particularly the most numerous one there is a Hungarian national minority. The issues referred to separation of the Hungarians, their language, folk culture and self-identification, and also to the interethnic relations and interactions, etc., are mentioned in the article. The materials of as the domestic scientists, so the foreign researchers are used in the article.

Keywords: Zakarpattia, borders, Hungarians, language, ethnoculture, identification, interactions.

У наш час, що характеризується численними етнічними конфліктами, значними міграційними процесами, економічними, культурними та іншими проблемами співіснування різних народів, дедалі більший інтерес викликають так звані порубіжні території, де змішано проживають різні етнічні спільноти. Зокрема, численні спостереження проводяться на терені Східно-Центральної та Південної Європи, що складає під цим кутом зору доволі строкату картину.

Виникають і терміни на позначення явищ порубіжжя, до прикладу, розглядається *мовне порубіжжя*, яке не завжди співпадає з *культурним* чи *етнічним*, нових вимірів набирають проблеми *історичних переселень* та *міграцій*, *менталітету*, *ідентитету*, *конфесійної приналежності* тощо. *Кордон* може вживатися у прямому розумінні, як, так би мовити, матеріальний, географічний та символічний, тобто з погляду поділу на «свого й чужого», психологічного бар'єру між людьми та інше [1].

Вирішення цих проблем потребує поєднання зусиль різних наук, комплексного міждисциплінарного підходу, що включає цілі блоки питань.

Отримані результати вимагають теоретичного осмислення й обґрунтування, уніфікації термінів, методів та підходів, адже самі поняття *кордон*, *регіон*, *етнос*, *етнічні спільноти* тощо можуть дещо інакше трактуватися.

У сучасній науці на перший план виходить поняття географічного, просторового поділу народної культури, тому постає питання про історико-географічні регіони чи зони (смуги, пояси) із усталеною культурою, де спільно проживають різні національності.

Так, петербурзькі вчені А. Герд та Г. Лебедєв виділяють певні ареальні єдності, а саме — *історико-культурні зони* (ІКЗ).

Щодо угорських вчених, то відомий етнограф Бела Гунда, який свого часу займався дослідженням угорсько-слов'янських етнографічних зв'язків, ще в 1958 році вжив найменування *етнологічна контактна зона*. Дещо інший поділ пропонує академік Ласло Коша, який взагалі поняття *край*, *регіон*, *місцевість*, *провінція*, *зона*, *смуга* вважає синонімічними [2].

Термін *контактна зона* детально описує академік Аттіла Паладі-Ковач: «Контактна зона є зона (смуга, пояс), що торкається двох межуючих між собою мовних, етнічних чи культурних територій, де мовні, культурні, етнічні взаємовпливи є особливо сильними. Число пограничних явищ збільшується, ізоглоси накладаються одна на одну, часто трапляється й перекривання. Для контактної зони характерною є форма смуги, поясу, хоча ширина (чи, можна сказати, глибина) зони

у випадку однієї певної зони теж може бути змінною в різних відтинках» [3].

На його думку, таким зонам властиві перехідність, змішаність і втручання, а також дво- і багатомовність, що продемонстровано на прикладах з території Угорщини.

Науковці вважають, що в наш час порубіжжя слід трактувати не як замкнуту сферу рівномірно змішаних культурних рис, а як територію, що нагадує мозаїку або *печворк* (англ. *patchwork*) [4].

Подібні території виділяють і на Україні, зокрема Софія Грица стверджує, що Покуття та Карпати — історико-географічні області, де перетиналися шляхи багатьох національностей.

У згаданих зонах виникають різні форми спонтанних контактів. Дослідниця пропонує розглядати їх як систему кіл, що дотикаються та перетинаються. Центр кола — ядро — завжди тяжіє до збереження домінантних, нормативних ознак культури конкретного етносу, тоді ж як на периферії кіл під впливом іноетнічного оточення утворюються лабільні ділянки, відкриті до сприйняття іноетнічного та варіювання домінантних ознак по відношенню до центра (ядра) [5].

Спостереження С. Грици щодо етнічних кіл підтверджуються нашими дослідженнями. Так, у західноукраїнському регіоні деякі угорські мовно-фольклорні запозичення колами «розходяться» далі від Закарпаття та вкорінюються на інших, більш віддалених територіях Українських Карпат, де вони зазвичай трапляються набагато рідше. Серед таких прикладів можна назвати окремі побутові реалії типу *бунда* (кожух), *кочія* (віз), *гаті* (штани), взяті з угорської мови, які поширені в українських діалектах Закарпаття. Та є вони й у багатьох говірках Українських Карпат, де угорці не проживають.

Взаємовпливи в усній культурі України досліджували та досліджують й інші фольклористи ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України: Л. Вахніна, В. Юзвенко, В. Головатюк (українці — поляки), Н. Шумада (українці — болгари), М. Гайдай (українці — чехи, словаки), О. Микитенко (українці — серби), В. Шабліовський (українці — румуни), Л. Мушкетик (українці — угорці) та інші. Науковці Інституту провели низку міжнародних конференцій, де розглядалися проблеми порубіжжя: «Українська культура в світлі світових глобалізаційних процесів» (2004), матеріали якої було опубліковано [6], та «Процеси самоідентифікації на українському порубіжжі» (Київ, 12 грудня 2007 року).

Давню традицію (понад сто років) вивчення національних спільнот власної країни, зокрема слов'янських, має Угорщина. У наш час ці дослідження набирають систематичного характеру з планомірним обстеженням усієї території країни.

Так, у 1998 році Угорська Академія наук розробила стратегічну дослідницьку програму «Питання національних меншин у Центрально-Східній Європі». Було поставлено три основні завдання: 1) вивчення неугорських національностей країни; 2) угорська діаспора сусідніх країн; 3) циганська спільнота регіону. Ці дослідження набирають справді європейського рівня й завдяки картографуванню типологічних відмінностей етнічних спільнот, а також розробці та побудові державного, національного рівня моделей з цих питань.

При УАН було створено спеціальну Дослідницьку групу, а з 2001 року на її основі — Інститут досліджень етнічно-національних меншин. Інститут здійснює міждисциплінарні вивчення, створює базу даних, координує свою роботу з іншими інституціями Угорщини та інших країн, проводить щорічні міжнародні та інші наукові конференції з вищевказаних проблем. Це зокрема дослідження про зміни в структурі етнічного простору, питання ідентичності національних меншин та діаспори, праці, присвячені проблемам самоідентифікації, що ґрунтується на двомовності, а також особливостям багатоідентичної структури тощо.

Так, у збірнику наукових досліджень під назвою «Кордон, регіон, етнос у Центральній

Європі» [7] нової семантики набуває термін *кордон* чи *порубіжжя*.

Сюди увійшли теоретичні праці угорських та інших європейських учених про нові трактування поняття *кордон* (*пограниччя*, *порубіжжя*) (Й. Лангер), кордон як психологічний фактор (Й. Гайрінен) та інше, а також про взаємозв'язки у конкретних регіонах, об'єднані під рубрикою «Кордон у повсякденні».

Матеріали ще однієї міжнародної конференції по нацменшинах (1999 рік) були включені до об'ємної збірки «Національні та етнічні меншини в Угорщині в кінці XX ст.» [8]. Виступи опубліковано під наступними рубриками: меншини в період європейської інтеграції та глобалізації; самоврядування нацменшин — правові питання; ідентифікація спільноти та її збереження; місце нацменшин в угорському суспільстві; умови проживання циган, їх суспільна інтеграція; освіта рідною мовою в школах. У книзі репрезентовано статті відомих дослідників, які займаються зазначеними проблемами багато років поспіль. Серед них — колишній директор вищезгаданого Інституту Ласло Сарка, дослідження якого стосується типологічної класифікації центральноєвропейських нацменшин. Про культурну автономію спільнот і спільну Європу пише відомий словакознавець, дослідниця народної культури угорських словаків А. Дівічан. Стаття Л. Тілковські, який займається загальними питаннями національностей, присвячена проблемам національної ідентичності в Угорщині у XX столітті; окремі етнічні групи — словенці, русини досліджує М. Козар, Т. Попович та ін. Значний інтерес викликають питання впливу глобалізації на розвиток меншин (Е. Тьоржьок та інші). Цими ж проблемами серед угорських фольклористів цікавляться відомі дослідники І. Кріза та Е. Еперйешши, переклади статей яких опубліковані в українській періодиці [9].

Ще одна значна праця має назву «Простір і карта. Праці з питань етнічності та ідентичності» [10], до якої увійшли розробки з культурної антропології, етноісторії, етносоціології, зроблено вагомі теоретичні висновки. Є тут і дослідження про угорську діаспору в Америці, Буенос-Айресі, про роль циганських музикантів в угорській культурі та суспільстві, про угорських німців, пілішських словаків, сакрально-етнічні стратегії тощо.

З останніх актуальних праць по спільнотах слід назвати книгу «До подвійної ідентичності. Стан та особливості ідентичності в середовищі угорських хорватів, німців, сербів, словаків та словенців», передмову до якої написав Дь. Біндорффер [11].

Угорщина історично є поліетнічною країною, крім угорців, німців, румун, циган, тут проживали й проживають чимало слов'ян — сербів, хорватів, словаків, українців-русинів та інших. Їх вивчення має давню традицію і здійснювалося в контексті країнознавчих описів, що охоплювали всю територію Угорщини. Значний матеріал зібрано з фольклору та етнографії нацменшин [12], наприклад, з 1975 року по наш час у серії «Угорські нацменшини» систематично виходять збірки досліджень по різних етнічних групах країни. Широкого резонансу у світі набули й систематичні (з 1975 року) Міжнародні етнографічні конференції з досліджень національностей у м. Бекешчаба, де збиралися дослідники з різних європейських країн, особлива увага приділялася питанням історії, мови, етнокультури та взаємовпливам у регіоні Карпатського басейну.

В Угорщині виходить також спеціальний журнал «Дослідження нацменшин» (Kisebbségkutatás). Угорські вчені на його сторінках подають дослідження різних аспектів вивчення національних спільнот країни — історичних, політичних, культурних, мовних та ін. Друга частина журналу присвячена оглядам зарубіжної літератури з цих питань і подається під рубриками: національна свідомість; національні та етнічні процеси; література окремої нацменшини; вживання рідної мови; культура нацменшин; політика з питань нацменшин; історія етнічних спільнот та ін. Таким чином, угорські читачі мають змогу ознайомитися зі світовою літературою з даних питань.

Про давність досліджень нацменшин в Угорщині свідчить праця академіка А. Паладі-Ковача, який свого часу цікавився міграціями українців-русинів до Угорщини [13], «Етнографи — відкривачі національних спільнот» [14]. Автор зібрав тут роботи перших дослідників неугорського фольклору країни, частина яких опублікована вперше. Йому належить і вступна стаття до книги, що має назву «Етнографія національних спільнот в добу Реформ», а також підготовка біографій цих учених. Матеріал розміщений за рубриками: південні слов'яни, словаки, німці, карпатоукраїнці, румуни, менші спільноти, діаспора. До карпатоукраїнських праць увійшли етнографічні огляди Мігая Дулішковича, Яноша Бенцура, Габора Бартока. До прикладу, останньому належить праця «Русини Берегівської області». Слід відзначити, що сучасні збирачі фольклору та етнографії меншин часто йдуть «по слідах» минулих збирачів, що працювали у тій ж місцевості і мають змогу порівнювати минулий і теперішній стан певних явищ.

Виходило й виходить чимало праць, присвячених становищу угорських спільнот у різних кінцях світу. З цієї теми можемо назвати роботи «Угорські нацменшини у XX ст.» (ред. Н. Барді, Ч. Фединець, Л. Сарка) [15], «Суспільне становище і перспективи угорців Карпатського регіону» (ред. З. Папп, В. Вереш) [16] та інші.

Ще одним починанням європейського рівня в Угорщині було створення у 1999 році в Будапешті за підтримки ЮНЕСКО Інституту європейських досліджень (директор Мігай Гоппал, який свого часу очолював Інститут етнографічних досліджень УАН), увага якого зосереджується на проблемах самоідентифікації, документації, популяризації та екології європейської традиційної культури. Метою роботи Інституту є збільшення міжнародної кооперації, взаємообмін знаннями, стимуляція ширшого визнання урядом цінностей традиційної культури, покращення професіоналізму у галузях, пов'язаних із традиційною культурою, покращення якості життя завдяки глибшій самоідентифікації, виховання взаємоповаги між етнічними групами і народами. Щороку тут публікуються праці, в тому числі й з етнології національностей.

Порубіжним регіоном, як уже згадувалося, є Закарпаття, яке впродовж історії входило до складу різних держав, там змішано проживали й проживають різноетнічні спільноти, найбільшими з яких є українці та угорці, окрім того, також словаки, німці, румуни, євреї, чехи, цигани та інші.

Щодо закарпатських угорців, то їх кількість в Україні за переписом 2001 року складає 151,516 тис. (ті, що визнали себе угорцями). Значна частина угорців краю за етнічним типом є близькою до населення угорського м. Дебрецен, а також області Ноград в Угорщині.

Переважна більшість угорців (73,8 %) майже гомогенним масивом проживають щонайдалі за 20 км від кордону з Угорщиною. Третина з них — мешканці Берегівщини, чверть — Ужгородського району. Дві третини від загальної кількості угорців живуть у поселеннях, де вони складають абсолютну більшість.

Загалом угорці проживають у чотирьох великих районах: у Берегівському (76,1 %), Ужгородському (33,4 %), Виноградівському (26,2 %) та Мукачівському (12,7 %).

Угорці є «найурбанізованішою» спільнотою Закарпаття, 27 % їх проживає в містах (Ужгород, Берегове, Мукачеве, Виноградів).

Вони кількісно превалюють більш ніж у 2 тис. великих поселень, зокрема в селах Вишково, Великий Добронь, Береги, Косино та інших 40 % угорців Берегівського району проживає в м. Береговому.

У сусідньому Мукачівському районі більше половини угорців проживають у м. Мукачевому. У Виноградівському районі, історичній угорській області Угоча, третина угорців мешкає змішано з українцями-русинами. Невелика їх кількість залишилася в колишньому Марамароші — Хустському районі, це 3,9 % усіх угорців, а також Тячівському — 2,9 %, Рахівському — 3,2 %.

Угорці Закарпаття зберігають свою мову та культуру, національну ідентичність.

У наш час питання ідентичності набуває різноманітних форм. У різних сполученнях воно звучить і в політичній фразеології. Найчастіше його вживають як своєрідний вираз національної самосвідомості. У зв'язку з історичним минулим, древніми коренями, різноманітними проявами суспільного та культурного життя, поняття ідентитету є характеристикою особистої й суспільної поведінки, а також почуттєвих стосунків. З початку минулого століття у колі європейських народів, особливо в Карпатському басейні, поступово формується точка зору територіальної приналежності.

Дослідження національної ідентичності стосується трьох основних теренів: мова, культура, походження. Ці категорії є досить розгалуженими, та водночас у багатьох пунктах вони перетинаються. Згідно зі схемами досліджень, це об'єктивні позитивні фактори, реальні й конкретні елементи проявів ідентичності.

Явища мови й культури можна аналізувати, а також виявляти характерні ознаки властивих ідентичності форм, з погляду їх місця в системі цінностей.

Одним із найяскравіших проявів ідентичності є, безперечно, мова. Хоча тут теж можуть бути винятки, типовим прикладом є євреї, які, не зберігши своєї мови, не втратили почуття національної приналежності. Їхньою мовою є мова народу-державотворця, проте це не грає негативної ролі в усвідомленні ідентичності євреїв.

Дещо інша ситуація у циганської меншини регіону. Серед тих, хто говорить по-циганськи, мова здебільшого виражає усвідомлення свого ототожнення з групою — але не всією циганською спільнотою. До прикладу, на Закарпатті різні групи циган розмовляють то українською, то угорською, то румунською мовами і часто ідентифікують себе як «угорські цигани», «румунські цигани», «закарпатські цигани» тощо. Тему циганської нацменшини нині активно вивчають науковці в Угорщині.

Збереженню мови на Закарпатті сприяє й той фактор, що угорці можуть без перешкод користуватися угорськими центральними та місцевими засобами масової комунікації (телевізор, радіо). Завдяки сприятливим можливостям транспортного сполучення, місцевого працевлаштування та незначні переселення до міст із невеликою кількістю угорців, певний відсоток угорців не знає ні російської, ні української мови.

У зв'язку з питанням збереження мови, виникає проблема привабливості вивчення тієї чи іншої мови, а також престижу угорської мови на Закарпатті. З. Кармачі, який провів опитування серед угорської молоді Закарпаття, зробив наступні висновки. Незважаючи на те, що офіційне вживання угорської мови зменшилося, її престиж у регіоні залишається високим, чому сприяє близькість Угорщини, її медіа та медіа-засобів області, поповнення освітньої бази (поява угорськомовних дитсадків, можливість здобуття вищої освіти угорською мовою), пожвавлення туризму з Угорщини тощо. Негативним фактором є певне зменшення числа мовців у зв'язку з переселенням угорців до Угорщини (0,4 %), як результат — скорочення населення між двома переписами (на 2001 рік) [17]. Автор робить висновок, що молодь чітко розуміє становище з мовою. З одного боку, знання української мови вважають життєво необхідним під кутом зору кар'єри та благополуччя, однак, на їхню думку, участь у системі угорськомовної освіти для дітей є передумовою збереження власної національності.

Мова угорців Закарпаття має свої діалектні відмінності й була предметом вивчення мовознавців, зокрема завідувача кафедри угорської філології Ужгородського університету професора Петра Лизанця, якому належить розробка тритомного Атласу угорських говірок Закарпаття, дослідження українсько-угорських взаємовпливів у мові [18]. Низка праць з даної тематики належить І. Чернічко, зокрема монографія «Угорська мова в Україні» [19], А. Берегсасі та І. Чернічко «Суспільне розшарування у мові закарпатських угорців» (2006), що вийшли угорською мовою в Україні, та ін. Темою мови угорців поза межами краю займається дослідник М. Контра [20].

Мовознавці цікавляться й українськими запозиченнями з угорської мови, свого часу І. Ковтюк захистив кандидатську дисертацію під назвою «Украинские заимствования в Ужанском венгерском говоре», яка була опублікована на кафедрі української та русинської філології в м. Ніредьгаза (2007).

Угорські мовознавці звертаються також до мовних пам'яток українців-русинів у XIV—XVI ст., результатом чого стала колективна монографія німецькою (та, частково, українською) мовою «Українці (рутени, русини) в Австро-Угорській монархії та їх мовне та культурне життя з точки Відня і Будапешта» (Die Ukrainer (Ruthenen, Russinen) in Österreich -Ungarn und ihr Sprach — und Kulturleben im Blickfeld von Wien und Budapest»), вступ та загальна редакція М. Мозера та А. Золтана (Відень, 2008). До прикладу, Андраш Золтан, завідувач кафедри української філології в Будапешті та Ніредьгазі, досліджує мовні та культурні зв'язки між русинами, що проживали у двох регіонах імперії — на Галичині та в Угорщині. Цими та іншими своїми дослідженнями він прагне привернути увагу до українців загалом, адже, за його словами, так само як і в ті часи, у відношенні до них спостерігається певна інформаційна лакуна та дезорієнтація.

Слід зазначити, що угорські мовознавці цікавляться також сучасним становищем мов у Європі. Дослідницькою групою мовної стратегії Угорщини серед різних праць було підготовлено й опубліковано два важливих видання — «Європейська мовна культура: Минуле, сучасне та майбутнє мовної культури в Європі» [21] та «Європейські правила правопису: Минуле, сучасне та майбутнє правил правопису в Європі» [22], розділи про українську мову написані А. Золтаном та Е. Бараньне-Комарі.

У зв'язку із запозиченнями, мовознавці виділяють поняття так званої *мовної інтерференції*, тобто взаємовпливів у мовах. На території Закарпаття цей процес має два напрями: вплив угорської мови на українську та української на угорську, тобто в певному мовному оточенні фонетичні, граматичні та лексичні особливості однієї мови переносяться на іншу. Особливістю цих процесів на Закарпатті є те, що, «запозичуючи одна від одної певні мовні чи мовностильові засоби, вони (обидві мови) жодним чином не втратили власної національної самобутності. Такий лінгвістичний взаємовплив та можливість живого спілкування істотно збагатили обидві національні мови», — пише Л. Гульпа [23]. Дослідниця вивчає явище інтерференції на прикладі рецепційного прояву білінгвізму (окрім того, виділяють ранній, субординативний, координативний білінгвізм тощо).

Вивчення мови увійшли й у дослідження з соціальної антропології, що проводяться на Закарпатті спільно з вченими Угорщини. Складні місцеві ідентифікаційні процеси вимагають польового спостереження, участі методологічно та теоретично добре підготовлених науковців.

Створений при Закарпатському угорському інституті ім. Ференца Ракоці, дослідницький Інститут ім. А. Годинки тісно співпрацює з Інститутом мовознавства Академії наук Угорщини, вищезгаданим Інститутом дослідження нацменшин та іншими угорськими закладами. Власне, до 1990-их років Закарпаття було значною мірою закритим для угорських дослідників. Проте зараз ним зацікавилася ціла низка етнографів, культурних антропологів, соціологів, мовознавців, освітян, істориків та літераторів.

Спільною працею двох країн стало видання «Закарпаття. Праці з суспільствознавства» під редакцією А. Берегсасі та Р. Папа [24]. До нього увійшли статті з мовних питань угорців регіону (І. Чернічко, З. Кармачі), соціальної антропології (Р. Пап, Е. Шветко), етнографії (Ж. Гесті). У праці висвітлюється релігійне, культурне становище та питання ідентичності мешканців регіону.

Так ми дізнаємося, що в наш час розроблено й проведено програму досліджень розмовної мови закарпатських угорців [25]. Її додано до корпусу праць, координованих Інститутами досліджень етнічно-національних меншин та мовознавства Угорської АН із залученням

мовознавчих дослідницьких центрів поза межами Угорщини, а також наукових досліджень угорських нацменшин, що проводяться в останні десятиліття Відділом розмовної мови Інституту мовознавства. Було зафіксовано не лише значний мовний, але й цікавий для істориків, соціальних антропологів, соціологів та інших дослідників матеріал.

Він складається з двох частин. Перший корпус — це своєрідний архів, що включає різнорідний та різножанровий відео- та аудіоматеріал, від записів весіль до наукових конференцій, нарад на підприємствах, радіопередач тощо. Друга частина — це серія інтерв'ю, що налічує багато сотень підготовлених за єдиною схемою бесід та складається з кількох модулів чи тем. Перше коло питань — біографічне, тобто близькі та дальні родичі, місце роботи, життєвий шлях тощо. Другий модуль стосується національного співжиття, національних стереотипів. На мовно та етнічно гетерогенному Закарпатті до них додавалися такі питання, як мовна приналежність, престиж мови, взаємини між представниками різних національностей. Третя тематика стосується вузького оточення інформатора, його місця проживання, зокрема питань локальної ідентифікації тощо.

Четверта група питань — особистого та групового становища окремих членів поселення, його оцінки, а також проблем виживання, переселень, планів на майбутнє, уявлень, поглядів. Наступний — п'ятий — модуль належить до так званих народних мовознавчих досліджень, науковців цікавить не лише мова чи діалект, якими спілкується спільнота, але й те, якими є стереотипи та поведінка, пов'язані з мовою та мовцями.

Шоста велика тема керованої бесіди включає питання поселень та історію спільноти водночас. Історики за методикою усної історії (*oral histore*) спрямовують розмову на події, випадки, традиції недавнього минулого, визначальні в історії даної спільноти. Це, наприклад, питання про збереженість традицій, події світових воєн, радянський інтернаціоналізм тощо. Врешті, в останній частині інтерв'ю розмова стає вільною, за бажанням інформатора він може розповісти щось на важливу для нього тематику [26].

Дослідження походження чи усвідомлення власних витоків без сприяння особистості, а також спільноти, не принесе реальних результатів, у цій категорії чільну роль відіграють суб'єктивні фактори. На території окремих держав можна спостерігати і самостійне, інше, ніж у народу-державотворця, усвідомлення ідентичності в традиції нацменшин, що тут проживають. Це усвідомлення пов'язує як особистість, так і групу зі своєю Батьківщиною, безвідносно до того, далеко чи близько вона знаходиться, і як добре та глибоко вони знають історію свого народу. В усвідомленні походження велике значення мають наративна традиція, легенди, історичні оповіді тощо.

Зокрема у фольклорі українців-русинів Закарпаття збереглися згадки як про давні, так і про ближчі історичні події та постаті власної історії. Це й перекази про легендарного руського князя Лаборця, князя Федора Корятовича, з пізнішого часу про Довбуша тощо, різні топонімічні перекази, пов'язані з місцевими подіями та назвами.

Тривале співжиття з угорцями в одній державі спричинило й входження до українського фольклору угорських історичних героїв та подій. Це, наприклад, князь Ференц Ракоці, до якого під час антигабсбурзького повстання на початку XVIII століття приєдналися повсталі інших національностей Австро-Угорської імперії, зокрема українці-русини. Ці події набирають місцевого колориту.

Перекази про Ракоці зберігають основні моменти визвольної війни, що є основою, а вже на неї нашаровуються інші події, переплітаються між собою, війна може бути фоном для висловлення народом своїх поглядів на певні моральні проблеми, зумовлювати географічну назву тощо. Так, у переказі «На Лемацькім» розповідається, звідки походить назва поля поблизу р. Боржави, де відбувся бій між лем-

ками, які підтримали повсталого князя Ракоці, та вояками цісаря.

У згаданих творах спостерігається цікаве явище — князь Ракоці як позитивний герой є захисником русинського селянства. Подальшу трансформацію цих уявлень зауважуємо в творах про іншого історичного героя Угорщини — короля Матяша, який тут стає своїм, русином за походженням.

У фольклорі Закарпаття — переказах та казках — збереглося багато згадок про угорського короля Матяша. Сам король був реальною постаттю, одним із найвизначніших правителів у Центральній Європі часів пізнього середньовіччя, чимало зробив для зміцнення імперії, її економічного, культурного піднесення, законотворчості. У пам'яті народу він залишився як добрий і справедливий король, переможець турків. Закарпатська уснопоетична творчість протягом кількох століть зберігає пам'ять про угорського короля, зрозуміло, що з часом ці події ідеалізують чи переоцінюють, починають пов'язувати з іншими іменами тощо. Сюди приєднують і мандрівні мотиви, що переходять від народу до народу.

У наш час багато говориться про проблеми передачі — запозичення на фольклорному порубіжжі. Не зважаючи на певний різнобій у термінології, всі дослідники погоджуються щодо того, що будь-яке запозичення не може бути просто перенесено, воно має знайти сприятливий ґрунт для закорінення, переробитися, відшліфуватися для того, щоб органічно влитися в чужу мову, культуру, свідомість. Свого часу концепцію «зустрічних течій» висунув ще О. Веселовський. Згідно з нею, засвоюється лише те, у чому є потреба, до того ж, передбачається обов'язкова наявність аналогій між традицією, що сприймається, і тими, хто її сприймає. Запозичення мобілізує можливості приймаючої традиції і має бути адаптованим функціонуючою системою національного фольклору, переорганізовує її фрагментарний матеріал (формули, мотиви тощо), породжуючи нову якість; засвоєння є завжди переробкою і розвитком у сприймаючому середовищі й зумовлюється певним комплексом факторів — етнокультурних, соціальних, естетичних тощо.

Отже, сприятливими факторами для формування матяшівської традиції на Закарпатті було насамперед тривале перебування у складі однієї держави, русини брали участь у багатьох угорських історичних подіях, у пісенному та прозовому фольклорі знаходимо багато угорських героїв, сюжетів та мотивів. Іншим фактором було складне політичне та економічне становище Закарпаття, що відображено у його фольклорі. Майже кожна казка починається описом жахливої бідності простих людей. Цікаво, що зустрічається й запозичена з угорської формула: у бідного чоловіка «було стільки діточок, як у решеті дірочок, та й на одну більше». До того ж, Закарпаття відчувало й національний гніт, панівний клас часто репрезентували іноземці, тому в уснопоетичній творчості особливо сильно відчувалося прагнення до справедливості, покращення життя, покарання кривдників-панів тощо. Недарма тут діють благородні розбійники, опришки, вихідці з селян, які мстять за кривду, заподіяну їм та односельчанам.

Прагнення справедливості не могло здійснитися в житті, тож воно реалізувалося в художніх творах, а образ справедливого, чесного короля, захисника селян, знайшов сприятливий ґрунт для побутування на Закарпатті.

Бінарна опозиція *бідний — багатий* тут вирішується таким чином, що король Матяш має селянське походження, тобто він свій, з бідняків, а опозиція *свій — чужий* стосовно національності реалізується таким чином, що Матяш — русин за походженням і вірою. Він входить до кола *власних національних героїв*.

До прикладу, міжнародний мандрівний сюжет про вибори короля за допомогою літаючої корони та розквітлої галузки набирає тут своїх місцевих особливостей. Королем (царем) Матяш стає з Божої волі, за призначенням. Так, для надання оповіді достовірності, симпатії до головного героя, казкар вводить до сюжету місцеві реалії — хлопець-русин походить із с. Оріховиця на Закарпатті («Як простий

хлопець з Оріховиці став царем»), він служить у газди Галайди, оре поле тощо, однак стати царем йому судилося ще при народженні, бо чарівна літаюча корона вибирає саме його. Тоді, коли корона вибрала Матяша (Матвія, Матія), пани не захотіли зробити його королем, «робітничий люд став за Матвія: — Хай живе наш цар Матвій!» [27].

Згаданий мотив часто включається до відомої на Закарпатті легенди та її варіантів про короля Матяша, Поган-дівча (Поган-дівку) та Невицький замок. Власне легенди про замки, наприклад Ужгородський, Мукачівський, дуже поширені в даній місцевості, вони пов'язуються з різними війнами, їх володарі часто є жорстокими іноземцями [28]. Зокрема згадуються замкові колодязі, що мають виходи поза стіни замку й через які тікають полонені.

Так, у творі «Замок у Невицькім та король Матяш» Поган-дівча, туркеня, є, з одного боку, втіленням жорстокого правителя-чужоземця (погана), з іншого — язичницьких сил (*погань* з угорської — язичник, язичницький), і усім цим вона ворожа місцевим мешканцям.

На боротьбу із завойовницею, яка осіла в Невицькому замку, стає король Матяш. При цьому він використовує не лише свою силу, але й хитрість, захищаючи місцевих жителів: «Він тримав руську віру, тримав з народом благочестивим, боронив Угорщину» [29].

Цікаво, що образ короля Матяша побутує у фольклорі багатьох слов'янських народів, про що неодноразово згадували дослідники (З. Кузеля, П. Лінтур). У наш час ці питання детально розглядає І. Кріза [30].

До карпатоукраїнського фольклору органічно увійшли й інші герої угорської історії — Лайош Кошут, розбійник Шандор Ружа, казкові персонажі тощо, про що існують спеціальні дослідження [31]. Свого часу західноукраїнський фольклор про Лайоша Кошута збирали і публікували І. Франко та Г. Стрипський. У наш час зроблено висновок, що формування народних поглядів на постать Кошута відбувалося під впливом різних факторів, зокрема й політичних. Так, І. Кріза пише про те, що негативне ставлення до Кошута в деяких карпатоукраїнських піснях виникло під впливом російської царської пропаганди, що розповсюджувалася у напівнародній літературі — лубкових виданнях тощо [32].

Ідентифікаційні процеси унаочнюються не лише в історичному фольклорі, але й в інших сферах народної культури.

Різні терени обрядовості та уснопоетичної творчості є особливо сприятливими для збереження й поглиблення індивідуальної та групової ідентичності.

Прикладом цього на терені родинної обрядовості є угорське традиційне весілля, яке і в наш час побутує на Закарпатті. Це, зокрема, ритуали та народні пісні, до прикладу, особливістю угорського весілля можна назвати численні пісні, присвячені весільному банкету у цілому та окремим стравам — привітання супу, паленці, капусті тощо [33].

Низку праць із цих питань написав дослідник Г. Барна [34]. У 1980—1982 роках він разом з А. Молнаром збирав матеріал з теми весільного обряду в селах Ужгородського р-ну, що й стало предметом його публікації. Г. Барна констатує, що весілля цього регіону є частиною загальноугорської традиції, проте є й певні відмінності. До прикладу, таким елементом він вважає те, що під час весілля тут відсутня діюча особа, яка відіграє дуже важливу організаційну роль і керує перебігом весілля. В угорців це боярин, дружко. Специфічним моментом вчений вважає й відносно велику кількість селян, які пишуть вірші та пісні, що мотивує впливом шарошпотокської реформатської колегії. У додатках подано весільний фольклор, який відображає різні етапи весілля. Це пісні та вірші дружка, пісня-прохання руки дівчини, привітання біля дому молодого, прощання молодого, прощання молодої, подяка супу, капусті, палінці, тістечкам та весільному банкету, зав'язування коси молодої.

У цьому ж регіоні між річками Унг, Латориця та Лаборц, де збереглася давня угорська народна культура, Г. Барна у 1980 — 1985 -их роках зафіксував також привітання у дні Іш-

вана та Яноша другого та третього дня Різдва. Таке дослідження проводиться вперше [35]. Автор подає загальні дані про обряд, який має шкільне та релігійне походження, а в устах народу значно модифікувався. Він повідомляє версії його походження, формування, виділяє два територіальні типи обряду — алфьолдський та дунантулський. Для ознайомлення та порівняння він подає одну з найповніших версій з оригінального рукописного джерела.

У 90 - тих роках в Угорщині змінилося ставлення до традиційної культури, у багатьох регіонах угорці звернулися до обрядів своєї місцевості, відновлюючи їх, іншою тенденцією було створення нових традицій — наприклад, днів села, змагання у приготуванні рибної юшки, домашньої ковбаси тощо. Обидва шляхи є пошуками власної ідентифікації, метою яких є віднайдення специфіки, що зробила б дану спільноту неповторною. В угорців Закарпаття сильнішою є перша тенденція, хоча й там святкують дні села.

Дедалі більшим фактором ідентифікації на Закарпатті стають віфлеємські ігри як один із найвідоміших і найпопулярніших елементів традиційної культури [36]. Основним місцем їх виконання є сільське мікросередовище, однак є можливість постановки гри у ширшому колі. Завдяки сценічному виконанню, обряд у просторі й часі вийшов із перебігу різдвяних свят села і став незалежним від традиційного родинного та релігійного контексту. У сценічній версії на перший план виходить розважальна функція, тоді як для традиційної спільноти важливою є релігійна та обдаровувальна функції. Таким чином, розважальне призначення зміцнюється й стає домінантним також у випадку обходу села. Хоча ігри у цьому краї мають свою специфіку, та загалом вони репрезентують приналежність до угорської традиції [37].

Знаки ідентичності знаходимо також на різних теренах матеріальної культури. У них отримали вираження водночас як свідомі, так і чуттєві (інтуїтивні) прояви. Ідентитет поступово виявляється в усіх видимих знаках у свідомому пошуку витоків групи, в основі яких справді лежить почуттєвий зв'язок. Особливо чітко це спостерігається на прикладі народного одягу, у формах одягу, а також на інших теренах, зокрема житлі.

До прикладу, це можуть бути певні ознаки як у зовнішньому, так і внутрішньому оформленні будинку, зокрема побутові та оздоблювальні речі в помешканнях тощо. Так, у Берегівському районі зберігаються угорські традиції вишивки, зокрема це колочаївське мистецтво, неодмінними атрибутами якого є вишивка гладдю із включенням різнокольорових квітів та червоної паприки на сірому полотні. Трапляється й складна техніка різнокольорової вишивки на білому гіпюрі, що також належить до знакових в угорському мистецтві.

Ці візерунки присутні також у декоруванні святкового одягу, призначеного для виступів самодіяльних колективів, так само як і типові багатошарові угорські спідниці.

Щодо їжі можна зазначити, що традиційна культура харчування закарпатських угорців у цілому не перетворилася на типову культуру харчування етнічної спільноти, що проживає разом із нею чи у близькому сусідстві. Про це Юдіт Пакозді у книзі «Куштування страв на Закарпатті» написала так: «Ми стали більш відкритими, поширення кулінарних книг, змішані шлюби, міграції мають вплив на наші звичаї в харчуванні, та загалом закарпатська угорська кухня й зараз лишається суто угорською, й у певному сенсі наші давні, успадковані від предків смаки відіграють роль збереження нації» [38].

Так, тут продовжують готувати та вживати традиційний угорський м'ясний суп, суп-гуляш, рибну юшку, супи та другі страви з ранташем — заправкою з борошна, пьоркельт та ін.

Однак закарпатські угорці хоча й запозичують страви інших національностей, самі ж підкреслюють їх чуже походження, додаючи до назв атрибути. Це, наприклад, такі страви: закарпатський борщ, білоруський суп, український суп із огірків, балканська смажена паприка з бринзою, російський суп, заправлений борошном, русинський картопляний салат, український салат, циганські галушки, словацькі галушки, несправжній київський торт, київ-

ські вареники з сиром, чеські галушки чи кнедлі, єврейський паприкаш, єврейська паска [39].

На Закарпатті можна спостерігати і явище *поліідентичності*, яке часто трапляється в європейських народів. Угорський вчений З. Уйварі під цим терміном розуміє явище, коли слабшає інстинктивне та свідоме прагнення відмежуватися від основного етносу держави [40].

Перше покоління переселенців ще тісно пов'язане зі своєю національністю, що підсилюється ностальгією за Батьківщиною. У наступної генерації ці почуття слабнуть, поступово починається зміна мови, далі до традиційної культури додаються елементи культури нового оточення. Таким чином утворюється *бікультурність*, що є основною ознакою поліетнічності. Далі настає інтеграція, повна асиміляція. Ідентифікація знову стає односпрямованою [41]. З *поліідентифікацією* пов'язані питання заробітчанських міграцій, так, у минулому столітті багато жителів Закарпаття виїхало до Америки тощо.

Окрім того, вчений називає також *індивідуальну*, *групову подвійну* та *множинну ідентифікацію*, яка означає, що особистість чи група дотримується культури, політики й суспільної системи державотворчого етносу, поступово ототожнюючи себе з ним.

Прикладами такої подвійної (чи навіть потрійної й більше) ідентифікації на території Угорщини є самоідентифікація русинів, які визначають свою угорсько-словацько-русинську, чи угорсько-русинську, словацько-русинську приналежність тощо.

У свою чергу, можемо говорити й про *локальну ідентифікацію*, що трапляється на Закарпатті, за якої жителі можуть ідентифікувати себе у статусі *місцевий*, *закарпатець*, або ж за поселенням, наприклад *королевець* (з Королевого) тощо. Так, можна почути навіть «Поїхав зі Сваляви в Україну» (тобто в інші регіони України). Місцевий житель може говорити про себе як про *гуцула*, *верховинця*, *лемка*, *русина*, що склалося історично, і про що, крім іншого, свідчать народні казки регіону, де *бідний гуцул* часто є головним героєм, позитивним у всіх відношеннях, сміливим та винахідливим — «Гуцул з бідою, як з рідною мамою. Вітер йому завжди в очі віє» [42]. Тут можна говорити про автостереотип, що склався в регіоні.

Щодо історичних назв, то в складі Австро-Угорської монархії, інших держав закарпатські українці мали такі самоназви та офіційні назви: *ороси* (росіяни), *кішороси* (малоросіяни), *руснаки*, *русини*, *угроруси*, *рутени*, а згодом *карпатоукраїнці*, *українці*.

У поліетнічних регіонах велику роль у визначенні національної приналежності, її усвідомленні відіграє релігійна, конфесійна приналежність. Закарпаття у цьому відношенні утворює строкату картину, адже тут мешкають греко-католики, православні українці та росіяни, римські католики, реформати, євангелісти, віруючі вільних церков та іудеї.

Завдяки ритму сакрального життя, національна ідентифікація періодично відновлюється та підсилюється. До того ж, поглиблюється вона тоді, коли піклування про традицію здійснюється на власній мові. У колі релігійних традицій знаходимо ті найважливіші елементи, що найприкметніше визначають пов'язану з етносом народну, національну та групову ідентифікацію. Часто спостерігається явище, коли, завдяки поєднанню конфесійної та етнічної приналежності, релігія та етнос стають синонімічними поняттями. Релігійно-етнічні розмежування можуть виявлятися не лише у конфесійних відмінностях, але й водночас у різних напрямах, ритуальних розбіжностях усередині однієї релігії. Причому в колі однієї релігії теж можуть перебувати представники різних етнічних груп.

Тому у вивченні питань ідентичності та міжетнічних зв'язків дослідники перш за все пропонують «виділяти питання реконструкції розмежувальних ліній "ми" й "вони" таким способом, аби показати як етнічна свідомість розмежовує та структурує семантику повсякденної культури, а також — признаючи й маркуючи також локальну специфіку, — що ці кордони у кожному випадку надзвичайно залежні від контексту, затемнені й можуть перетинатися» [43].

Церква та освіта свого часу виконали важливу функцію і в житті русинів Угорщини. Українці-русини, що свого часу переселилися на територію Угорщини, вже в XIX столітті асимілювалися з угорським та словацьким населенням областей Абауй та Земплен. За переписом 1920 року після Тріанонської угоди в Угорщині проживало всього 1500 русинів. Нині мову чи окремі фольклорні твори пам'ятають лише деякі люди похилого віку. Мова частково збереглася в с. Комлошка, де офіційна мова — угорська, а словацька та русинська викладаються факультативно.

Церковним традиціям русинів присвячує свою монографію Л. Шашварі [44]. У зборі матеріалу автору допомагали також етнографи Е. Барта, Я. Кішфалуді, Т. Петерчак. На початку Шашварі говорить, що сама мова майже не збереглася, лише в одному селі — Комлошці ще говорять «по-русинськи», в основі мови лежить лемківська говірка. Найбільша ж зацікавленість традицією відзначається в населення с. Мучоня, де діє русинське самоуправління та школа, хоча самі жителі Мучоня говорять змішаною словацькою говіркою. Однак традиція ще живе в багатьох селах колишніх областей Абауй і Земплен, як, наприклад, у с. Фількегаза.

У цих селах дотримуються великого посту, певних звичаїв у Вербну неділю, Страсну п'ятницю, Страсну суботу, на день Пасхи, Трійцю. Тут відзначають дні святого Андрія, Козьми й Дем'яна, Люци та Різдво.

На подібну тематику написана праця Й. Кішш «Релігійні свята й обряди у комлошських русинів (Пасха)» [45]. Спершу дослідниця подає історію с. Комлошка, далі детально описує традиційні Великодні свята, їх перебіг, традиційні страви, випікання паски, фарбування яєць, посвячення страв у церкві, поливання водою та ін. В опис включено й сучасне святкування даного обряду.

Уже згадувалися праці про міжетнічні зв'язки на різних теренах етнокультури, ці дослідження у наш час отримали великий резонанс. Вчені пишуть і про те, що при порівняльному вивченні фольклору, безсумнівно, має реалізуватися комплексний підхід, врахування культурних, мовних та інших чинників: «Міжетнічні контакти складаються, безсумнівно, також в залежності від чисельного співвідношення контактуючих народів, наявності мовних, конфесійних, психологічних, соціальних, економічних та інших бар'єрів, адміністративних кордонів, міграційних процесів, викликаних загальними причинами тощо» [46].

Таким чином, узагальнюючи численні приклади, вчені виділяють різні рівні та форми міжетнічних зв'язків. Так, угорський вчений З. Уйварі виділяє контакт, взаємодію, зв'язок, паралель-аналогію й, окрім того, ще два типи міжетнічних зв'язків: міграцію та колонізацію [47].

Рівні запозичень в народній культурі у цілому виділяє російський дослідник В. Лапін. Так, першим рівнем він вважає окремі запозичення — побутові, господарсько-культурні, обрядово-лексичні та ін. «Другий рівень — "сакралізація" деяких нетрансформованих іноетнічних запозичень, виникнення-створення гібридних форм, перекручених перекладів деяких фольклорних сюжетів, образів, термінів тощо.

Третій рівень — трансформація запозичених елементів, образів, сюжетів і форм, включення їх до власних жанрово-стилістичних і семантичних систем. Четвертий рівень — активна структурно-стильова інтеграція, далі п'ятий — фольклорна двомовність, шостим є рівень бінарно-етнічних (іноді й тернарних) жанрово-стильових фольклорних систем, обрядових і святково-обрядових фольклорно-етнографічних комплексів; паралельне функціонування деяких фольклорних жанрів, видів чи форм на різних мовах» [48]. Сьомим рівнем В. Лапін вважає культурно-мовну асиміляцію, зміну фольклорної свідомості, і услід за цим, найчастіше, етнічної самосвідомості; виникнення традицій різної історичної глибини.

Вчений пропонує також термін *міжетнічний простір традиційної культури* як сукупність двомовного фольклорного середовища, особливого продуктивного стану фольклорної

традиції і виникнення в ній різноманітних художніх форм.

Однією з найприкметніших ознак розвитку культури національної меншини є створення двомовних етнічних моделей культури. Закономірності створення й існування цих моделей розглядає словакознавець А. Дівічан на матеріалі нацменшин Угорщини [49]. Вона пише, що ці моделі формувалися протягом тривалого історичного періоду і цей процес досі не завершився. Спільне угорсько-словацьке проживання по-різному відобразилося на трьох основних прошарках культури: народних віруваннях, релігійній та елітній (громадській) культурі. Таким чином, в одній системі починають діяти дві культури з різною ієрархією. Згідно з цією ієрархією, домінувати можуть словацькі чи угорські елементи, хоча трапляються й «рівноправні» двомовні типи. Дослідниця зазначає, що в багатьох словацьких поселеннях ця двомовна система створюється свідомо, як, наприклад, в обрядах та святах словаків Піліша. Ці поселення протягом віків стають носіями не лише словацької, але й угорської культури, причому існує переконання, що, лише завдяки утриманню, збереженню двомовної моделі, жителі поселення здатні зберегти національну культуру.

У своїх інших працях А. Дівічан прагне дати відповідь на запитання, що живило та живить у наші дні фольклор — які етнокультурні та етнопсихічні форми поведінки його зумовлюють?

Наведемо ще один зразок порівняльних досліджень уже на прикладі іншої слов'янської спільноти. Так, Е. Еперйешши розглядає хорватські поселення вздовж р. Мури, область Зала в Угорщині, де проживають кайкавські хорвати, і відзначає, що угорська музика, танець, драматичні ігри впливали на хорватський фольклор. У свою чергу, хорватські вірування впливали на угорські. Він зазначає, що «елементи угорських та хорватських вірувань не тіснять одне одних, а швидше інтегруються, розмежувальні функції продовжують існувати поряд, в результаті чого утворюється надзвичайно багатошаровий локальний світ вірувань» [50].

Та найбільше запозичень ми спостерігаємо в мовній та мовностилістичній тканині творів. І це закономірно. До прикладу, походження назви Мукачівського замку в одному з народних переказів виводиться зі слов'янського слова *мука* (борошно), яке нібито носили туди, знемагаючи від непосильної праці, робітники-слов'яни. За угорською версією, назва походить від угорського слова *мунка* (праця, робота), і пояснюється таким чином, що угорці, які просувалися Карпатами, біля Мукачевого зустріли найбільший опір місцевих жителів.

У казках охоче запозичуються стереотипні формули — зачини, кінцівки, різні повтори тощо, що можуть бути засобами, які підсилюють і підкреслюють фантастичність часу та місця казкових подій, а також служать для збагачення засобів виразності. Щодо персонажів, то популярна у східнослов'янській традиції Баба-Яга тут зустрічається в різномовних інтерпретаціях — *відьма*, *босорка*, *босорканя*, *босор* (з угорської), *баба-змія*, *інджі-баба* (зі словацького *єнза* — змія), *залізноноса інджі-баба*, *шарканя* (з угорського — дракониха), діал. *скрібаня* та інші.

Мовні угорські вкраплення в українському фольклорі існують і в назвах певних побутових реалій, предметів, діючих осіб тощо: *бовт* (магазин), *керт* (сад), *варош* (місто), *каштіль* (замок), *жеб* (кишеня), *кефа* (щітка), *бунда* (шуба), *кочія* (віз), *оболок* (вікно), *жівань* (розбійник), *катуна* (солдат) та ін. Кількість запозичень неоднакова в різних місцевостях, це можуть бути як поодинокі слова у тексті, так і велика їх кількість.

Набагато рідше в мовній тканині угорської народної прози ми знаходимо українські та російські запозичення, переважно пізнішого часу. Так, наприклад, це іменники: *базар*, *чабан*, *дружиніста* (дружинник), *колхозстрой* (колгоспна будівельна бригада), *лічний* (необхідний), *майка*, *начальство*, *пачкі* (пакет), *падарка* (подарунок), *паспорт*, *пост*, *суд*, *ресторан*, *шланг*, *шуба*, *самосвал*, *сервета*, *сестра* (медсестра), *стройка*, *сторож*, *всьо*, *змена* (зміна), *жулік*.

У піснях, зокрема коломийках, це приспіви, постійні епітети, метафори, історичні та етнокультурні реалії, власні назви тощо. Наприклад, до коломийок увійшли окремі угорські слова-реалії на позначення солдатчини, адже населення тут вербували для служби у цісарській армії.

Важливим є врахування мелодійного боку пісні при запозиченні. Свого часу ще Б. Барток та З. Кодай, які, власне, й започаткували порівняльний напрям у музичній фольклористиці, писали про вплив української коломийки на давні пастуші пісні угорців, і, в свою чергу — про вплив новоугорської народної музики на фольклор сусідніх слов'янських народів.

Як бачимо, запозичення не лишаються незмінними, а побутують, пристосовуючись до фонетичних, граматичних, стилістичних та узусних норм української мови і зокрема місцевих діалектів.

Дослідження пограниччя на сучасному етапі потребує комплексного аналізу в історичному, культурологічному, лінгвістичному та етнопсихологічному плані. Вченими України та Угорщини отримано цікаві результати на українсько-угорському порубіжжі, де зібрано різноплановий матеріал, на основі якого можна зробити висновки як теоретичного, так і практичного спрямування.

Вивчення порубіжних територій, яке тісно пов'язане з проблемами співіснування різноманітних етнічних спільнот, може бути корисним у вирішенні багатьох політичних, мовнокультурних та інших проблем та конфліктів сучасності.

1 Határ, regió, etnikumok Közép-Európában / Szerk. Éger Gy. – Jozsef L. – Budapest, 2001. – P. 93–121.

2 *Коша Л.* Чиї ви сини? Огляд угорської етнографії. Пер. з угор. – Ніредьгаза, 2002. – С. 77.

3 *Paládi-Kovács A.* Megjegyzések a zóna és zónális fogalmányok néprajzi értelmezéséhez // Etnikai kontaktzónak a Kárpát-medencében a 20 sz.második fel. –Aszód, 2005. – P. 9.

4 *Демський Д.* Пограниччя як печворк. Рефлексії з Білорусі // Народна творчість та етнографія. – 2007. – № 1. – С. 80–92.

5 *Гриця С.* Трансмісія фольклорної традиції: Етномузикологічні розвідки. – К.; Тернопіль, 2002. – С. 52.

6 Українська культура в контексті світових глобалізаційних процесів. – К., 2005. – 360 с.

7 Határ, regió, etnikumok Közép-Európában / Szerk. Éger Gy. – Jozsef L. – Budapest, 2001. – 244 p.

8 *Sisák G.* (szerk.) Nemzeti és etnikai kissebségek Magyarországon a 20 sz. végén. – Budapest, 2001. – 378 p.

9 Еперйешши Е. Традиційна культура національних меншин і глобалізація // НТЕ. – 2006. – № 4. – С. 55–59; Кріза І. Угорська визвольна війна у фольклорі українців-русинів // НТЕ. – 2006. – № 4. – С. 89–99.

10 Tér és térkép.Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből. Kovács N., Szarka L. (szerk.) – Budapest, 2002. – 467 p.

11 *Bindorffer G.* Etnikai, nemzeti és kétnemzeti identitás. Előszó // *Bindorffer G.* (szerk.). Változatok a kettős identitásra. Kisebbségi léthelyzetek és identitásalakzatok a magyarországi horvátok, németek, szerbek, szlovákok, szlovének körében. – Budapest, 2007. – P. 7–15.

12 *Мушкетик Л.* Изучение славянского фольклора в современной Венгрии // Питання мастацтвазнавства, этналогії і фалькларыстыкі. Ін-т мастацтвазнавства, этнаграфіі і фольклору ім. К. Крапівы. – Мінськ, 2008. – Вип. 5. – С. 56–78.

13 *Paládi-Kovács A.* Ukrán szorványosok a Zempléni-hegyvidék falvaiban // Népi Kultura – Népi Társodalom. – 1973. – № 7. – P. 23–31.

14 *Paládi-Kovács A.* A nemzetiségek néprajzi felfedezői. – Budapest, 2006. – 323 p.

15 *Bárdi N. – Fedinec Cs. – Szarka L.* (szerk.). Kissebségi magyar közösségek a 20 sz. – Budapest, 2008. – 508 p.

16 *Papp Z., Veres V.* (szerk.). – A Kárpát-medencei magyarok társadalmi helyzete és perspektívái. Gyorsjelentés. – Budapest, 2007. – 308 p.

17 *Karmacsi Z.* «... magyar kecskének neveztek...» avagy a magyar nyelv presztizse Kárpátalján // Kárpátalja. Társadalomtudományi tanulmányok. Beregszászi A. és Papp R. (szerk.) – Budapest; Beregszász, 2005. – P. 156.

18 *Лизанец П.* Венгерские заимствования в украинских говорах Закарпатья. Венгерско-украинские языковые связи. – Будапешт, 1976. – 683 с.

19 *Csernicsko I.* A magyar nyelv Kárpátalján (Ukrajnán). – Budapest, 1998. – 256 p.

20 *Kontra M.* A határok túli magyar nyelvváltozatok // A magyr nyelv kézikönyve / Szerk. Kitfer F. – Budapest, 2003. – P. 300–321.
21 Európai nyelvművelés. Az európai nyelvi kultúra múltja, jelene és jövője. – Budapest, 2008. – 433 p.
22 Európai helyesírások. Az európai helyesírások múltja, jelene és jövője. – Budapest, 2009. – P. 318.
23 *Гульпа Л.* До питання українсько-угорської мовної інтерференції // Acta Hungarica, 2008. – XVIII. – С. 86.
24 Kárpátalja. Társadalomtudományi tanulmányok. Beregszászi A. és Papp R. (szerk.). – Budapest; Beregszász, 2005. – 178 p.
25 *Csernicsko I.* Kárpátaljai magyar beszélt nyelvi vizsgálatok: előzetes a Kárpátaljai magyar Hanganyagtár adatbázisából. «… fázik az ember akármit mondani is...». Egy irányított beszélgetés szövege // Kárpátalja. Társadalomtudományi tanulmányok. Beregszászi A. és Papp R. (szerk.). – Budapest; Beregszász, 2005. – P. 115–140.
26 Там само. – P. 101–115.
27 Зачаровані казкою // Українські народні казки в записах П. В. Лінтура; упор. І. Сенька, В. Лінтура. – Ужгород, 1984. – С. 235.
28 Закарпатські замки // Упор., вст. ст., прим. І. Хланти. – Ужгород, 1995. – 172 с.
29 Легенди Карпат // Упор. Г. Ігнатовича. – Ужгород, 1968. – С. 123.
30 *Kriza I.* A Mátyás-hagyomány évszázadai. – Budapest, 2007. – 241 p.
31 Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах І. Сенька. – Ужгород, 2003. – 368 с.; *Мушкетик Л.* Угорські національні герої у народній прозі Закарпаття (угор. та укр. мовами) // Україна – Угорщина: спільне минуле та сьогодення. – К., 2006. – С. 190–199; 184–194.
32 *Кріза I.* Угорська визвольна війна у фольклорі українців-русинів // Народна творчість та етнографія. – 2006. – № 4. – С. 89–99.
33 *Мушкетик Л.* Угорський фольклор з околиць Берегова // Під одним небом: Фольклор етносів України. – К., 1996. – С. 165–170.
34 *Barna G.* Karácsony az Ungi Tiszahátán // Consessio. – 1986. –№ 4. – P. 100–104; *Barna G.* – Molnár Á. Az Úng-vidéki lakodalom jellemzőiről // Novak L. Ujváry Z. (szerk.) Lakodalom. – Debrecen, 1983. – P. 119–153.
35 *Barna G.* Karácsony az Ungi Tiszahátán // Consessio. – 1986. – № 4. – P. 100–104.
36 *Geszti Zs.* A betlehemezés Kárpátalján // Kárpátalja. Társadalomtudományi tanulmányok. Beregszászi A. és A. Papp R. (szerk.). – Budapest; Beregszász, 2005. – P. 56–68.
37 Там само.
38 *Pákozdi J.* Kárpátaljai kóstoló // Új Mandátum Könyv. – 1992. – № 7. – P. 7.
39 *Бьоді Е.* Міжетнічні зв'язки у культурі харчування угорців Закарпаття // Народна творчість та етнографія. – 2006. –№ 4. – С. 73–81.
40 *Újváry Z.* Gondolatok az identitás vizsgálatáról // Acta Hungarica – 2008. – XVIII. – P. 37.
41 Там само.
42 Правда і кривда: Казки // Передм., упор. і прим. І. Хланти. – Ужгород, 1982. – С. 110.
43 *Дотокоs V.* Etnikai és felekezeti elhatárolódás a naptárváltás tükrében // Kárpátalja. Társadalomtudományi tanulmányok. Beregszászi A. és A. Papp R. (szerk). – Budapest; Beregszász, 2005. – P. 54.
44 *Sasvari L.* Ruszin hagyományok görög katolikusságunk néprajzban. – Budapest, 1996. – 245 p.
45 *Kiss J.* Egyházi ünnepek és népszokások a komlóskai ruszinoknál (a husvét) // Tanulmányok a hazai bolgár, görög, lengyel, örmémy, ruszin nemzetiség néprajzáról. – 1998. – № I. – P. 153–175.
46 *Померанцева Э., Чистов К.* Русская фольклорная проза и межэтнические процессы // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. – М., 1979. – С. 6.
47 *Újváry Z.* Gondolatok az identitás vizsgálatáról // Acta Hungarica – 2008. – XVIII. – P. 34–40.
48 *Лапин В.* Фольклорное двуязычие: феномен и процесс // Искусство устной традиции. Историческая морфология. Сб. ст., посв. 60-летию И. Земцовского. – С.Пб., 1996. – С. 33, 34.
49 *Gyivicsán A.* A nyelvszigeti kultúra néhány kérdéséről a magyarországi szlovák példáján // Nyelvi Latóhatár. – 2001. – № 2. – P. 63–71.
50 *Eperjessy E.* Kölcsönhatások vizsgálata egy magyr-horvát település hiedelemvilágának tükrében // Az együttélés évezrede Kárpát-medencében. A VI BNNNK előadásai. – Békéscsaba; Budapest, 1998. – P. 140.

ЕТНОКУЛЬТУРНІ ПРОЦЕСИ В СЕРЕДОВИЩІ УКРАЇНЦІВ МАРАМОРОЩИНИ

Павло Леньо **УДК 39(498=161.2)**

У статті йдеться про сучасні етнокультурні (-мовні, -політичні) процеси в середовищі українців румунського адміністративного повіту Марамуреш. Автор торкається політичної історії Мараморощини, аналізує внесок дослідників у вивчення цього історико-географічного регіону. Сучасна етнокультурна ситуація подана за матеріалами польових етнографічних експедицій, які проводилися впродовж 2001—2009 років. У дослідженні приділяється увага таким питанням, як становище у сфері мови та освіти, стан збереження матеріальних і духовних традицій, вживані етноніми українців-русинів, діяльність громадських організацій краю, етноміграційні процеси тощо. Автор приходить до висновку про поступову асиміляцію українців Румунії, незважаючи на консерватизм місцевої української спільноти.

Ключові слова: ідентичність, українці-русини, Мараморощина, асиміляція, етнокультурні процеси.

The article deals with the modern ethnocultural (-linguistic, -political) processes among the Ukrainians of the Romanian district Maramureş. The author concerns a political history of Maramureş and analyzes the researchers' works regarding this hisrorical geographical region. The modern ethnocultural situation is observed based on the etnographical field materials, received in 2002—2009. The attention is paid to such points as an educational and linguistic situation, safety of the local Ukrainian material and spiritual traditions, Ukrainian-Rusyn ethnonyms, regional public organizational activities, ethnomigrational processes, etc. The author concludes about the gradual assimilation of the Romanian Ukrainians despite of local Ukrainian conservativeness.

Keywords: identity, Ukrainians-Rusyns, Maramureş, assimilation, ethnocultural processes.

Населення Румунії, згідно з офіційними даними, становить приблизно 22,2 млн осіб. Релігійна структура країни така: 83 % — православні, 6 % — представники католицької церкви, 11 % — протестанти, лютерани, унітаристи, мусульмани, неопротестанти, іудеї та ін. З погляду національного критерію, більшість представляють етнічні румуни (майже 90 %). З-поміж інших — угорці (6,6 %), цигани (2,5 %), українці та німці (по 0,3 %), росіяни (0,2 %) [46].

Українці Румунії є автохтонами і компактно проживають у населених пунктах, які входять до складу таких чотирьох історико-етнографічних ареалів, як Буковина (повіти Сучава та Ботошани), Банат (повіти Тіміш, Караш-Северін та Арад), Добруджа (повіт Тульча), Мараморощина (повіти Марамуреш та Сату Маре). За неофіційними даними, в цих регіонах мешкає від 200 до 300 тис. українців. Експерт В. Брутер наводить іншу цифру — 130—140 тис. [9]. Офіційний перепис населення 2002 року зафіксував 61 353 особи, які ідентифікували себе як українці. Більшість із них православної віри (80,35 %), решта — протестанти (10 %) та представники греко-католицької конфесії (2,57 %). Незначну частку становлять католики, баптисти, п'ятдесятники, адвентисти церкви Сьомого дня тощо [32, с. 412].

Порівняно з іншими українцями Східної Європи, українське населення Румунії перебуває, напевно, в найгіршому соціально-економічному та національному становищі у зв'язку з розпорошеністю по різних регіонах держави [44, с. 318]. Найчисельнішою українська громада (36 685 осіб, тобто 55,3 % від загальної кількості) є в Марамуреському повіті [33, с. 5]. Її члени завдяки ізольованому проживанню в гірській місцевості зберегли традиційну культуру такою мірою, яка майже не трапляється на території України. Те, що в нас вважається відновленням давніх звичаїв під час етнофестивалів чи інших подій, у повсякденному житті українців Марамуреша побутує як жива традиція. Саме тому впродовж 2001—2009 років у цьому повіті проходили етнографічні експедиції з вивчення способу життя місцевих українців. Вони відбувалися за участю науковців з України (Ужгородський національний університет) та Румунії (Музей історії, м. Сату Маре). Результати досліджень знайшли відображення в низці наукових

праць [14—22; 27; 28], стали предметом доповідей на міжнародних наукових конференціях в Україні та Румунії (Київ, Ужгород, Сату Маре, Клуж-Напока).

Під час експедицій нас цікавили мовні та етнокультурні процеси сучасної Мараморощини. Українці цього краю мешкають у давніх українських або українсько-румунських селах. Під час експедицій ми відвідали півтора десятка сіл у повітах Марамуреш та Сату Маре, де українцями є переважна (іноді більше 95 %) частина населення. Серед них (див. карту): Поляни (Poienile de sub Munte), Кривий (Repedea), Русково (Ruscova), Красний (Crasna), Бистрий (Bistra), Вишівська Долина (Valea Vişeului), Верхня Рівна (Rona de Sus), Коштіль (Coştui), Луг над Тисою (Lunca la Tisa), Великий Бичків (Bocicoiu Mare), Кричунів (Crăciuneşti), Ремети (Remeți), Тиса (Tisa) — колишній Миків-Вірішморт.

Мараморощина — історико-географічний край, що охоплює басейн Верхньої Тиси і розташований на пограниччі України й Румунії. Більшість земель Мараморощини належить до української етнічної території і займає східну частину Закарпатської області, південна частина (заселена переважно румунами) — у складі Румунії [2, с. 20]. У цій країні українська етнічна територія Мараморощини входить до складу повіту Марамуреш, де 90,6 % (738,8 км ^{2}) міститься в північно-східній частині повіту, тоді як у північно-західному — лише громада Ремець (9,4 %) [25, с. 33].

Уперше назва Мараморош згадується в грамоті 1199 року. До кінця XIII ст. Мараморощина була малозаселеною, угорська знать використовувала її переважно для полювання. Археологічні джерела фіксують появу слов'ян у цій місцевості не пізніше VI ст. [24], хоча заселення території відбувалося впродовж багатьох наступних сотень років. З XIV ст. край одночасно колонізували бойки і гуцули з Галичини та румуни із Семигородщини. Тоді ж Мараморощина стала комітатом (жупою). Після поділу в 1525 році Угорщина ввійшла до складу Семигорода. З 1733 року край знову опинився під владою Угорщини, під чиєю юрисдикцією як окрема адміністративно-територіальна одиниця (комітат) перебувала до 1919 року. На той момент населення комітату становило приблизно 360 тис. осіб. З них 45 % — українці-русини, 24 % — румуни, 17 % — євреї, серед інших — угорці та німці [40, с. 243].

Після Першої світової війни, за умовами Сен-Жерменського мирного договору (вересень 1919 р.), Мараморощину було поділено на дві частини: 3/5 її території відійшло до новоутвореної Чехословаччини, а 2/5 — до Румунії. Кордоном стала річка Тиса [2, с. 20]. Поділ цього краю відбувся без урахування етнічної цілісності, тому до складу Румунії ввійшло чотирнадцять українських поселень. У межах сучасного адміністративного повіту Марамуреш вони становлять українську етнічну територію у вигляді прикордонної смуги, де в національній структурі населення більшість (понад 88 %) — українці. До Румунії відійшло також головне місто комітату — Мараморош-Сігет [25, с. 4].

Чехословацька частина жупи була об'єднана з комітатом Угоча. Тоді було утворено Мараморську жупу із центром спочатку в Севлюші (нині — райцентр Закарпатської області м. Виноградово), а згодом у Хусті. У часи першої Чехословацької республіки Мараморощина містила чотири округи: Рахівський, Тячівський, Тересвянський і Великобичківський, де, згідно з переписом 1921 року, проживало 73 217 осіб. Серед них: 14 424 русини, 7912 угорців, 20 427 євреїв, 19 289 чехів і словаків, 13 816 румунів, 1157 представників інших національностей [2, с. 20].

Після Другої світової війни було встановлено нові державні кордони, які діють і нині. Більша частина Мараморощини (57,3 %) входить до складу Української держави (східна частина Закарпатської обл.). Південь краю (42,7 %) перебуває в складі Румунії. Державний кордон, як і після Сен-Жерменського договору, проходить уздовж Тиси. Таке розмежування за територіальним (а не етнічним) принципом вигідне для обох держав з погляду економіки та комунікацій. Однак це призвело до того, що в межах Румунії опинилася частина території, суцільно

заселеної українцями, — долина Руської Ріки та вузька смуга вздовж правого берега Вишови й лівого берега Тиси (загалом близько 700 км ^{2}). До складу України входить невелика частина з румунськими поселеннями (Солотвино, Біла Церква, Нижня Апша та ін.).

Слід зазначити, що Мараморощина здавна цікавила дослідників історії та культури. Із праць і збірників опублікованих документів XIX ст. (М. Лучкая, Ю. Гуци-Венеліна, І. Сіладі, Т. Легоцького, Я. Мігалі, А. Годинки та інших) відомо про різні аспекти історії краю та про волохів і русинів, які його населяли. Історіографічний огляд цих досліджень здійснив Д. Данилюк [13, с. 503—512]. Про угорських, румунських, українських та польських дослідників Мараморощини у своїй праці згадує В. Пензеш. Окремий розділ його розвідки присвячено розгляду суперечливих позицій різних учених щодо процесу та періоду заселення краю слов'янами й румунами. Сьогодні, як і колись, ця проблема викликає дискусії науковців [36, с. 5—9].

Сучасні румунські й українські вчені (Е. Балагурі, В. Котигорошко, І. Прохненко, О. Гомоляк, Г. Лазін, А. Русу) продовжують вивчати Мараморощину. Їхні дослідження підсумовують результати багаторічних археологічних розкопок на території Верхнього Потисся (порубіжжя України та Румунії) [24; 47; 48]. Чималий пласт матеріалів стосується доби міді, доби бронзи та раннього середньовіччя.

Історії Мараморощини періоду нового та новітнього часу присвячені праці К. Града, Д. Данилюка, М. Вегеша та інших [47; 48]. Зокрема, історик М. Вегеш у співавторстві з румунською дослідницею Л. Горват у низці видань розглянув проблеми соціально-економічного та політичного розвитку українців Мараморощини в 1918—1945 роках [6; 7].

Серед досліджень етнокультурної (мовної, релігійної) ситуації мараморських українців можна відзначити наукові студії В. Куреляка, який розглядає сучасне становище українців повіту Марамуреш на основі етногеографічного підходу [25; 26].

Історію української греко-католицької Церкви на Мараморощині висвітлив о. Василь Пензеш [36]. Попри певні неточності та помилки, його невелика за обсягом розвідка заповнює прогалину у відомостях про специфіку етнорелігійної ситуації в румунській Мараморощині.

Упродовж останніх років проблему «розділених Тисою» українців порушує періодична преса Закарпаття. Ідеться про статті В. Белея, Б. Барбіла, О. Лівінського, Ю. Клованича, І. Хланти [4; 5; 23; 29—31; 42—43], які констатують занепад української мови у сфері освіти та релігії серед української спільноти румунського повіту Марамуреш.

Багатий емпіричний матеріал щодо українства Румунії подають періодичні видання Союзу українців Румунії (далі — СУР): «Український вісник», «Вільне слово», «Наш голос», «Обрії», румуномовна газета «Curierul Ucrainean». Тільки за період з 1995 по 2009 рік під егідою СУРу було видано тридцять вісім праць з історії, філології, літературної критики.

Слід констатувати, що сучасна етнокультура українців Мараморощини для широкого загалу є своєрідною «terra incognita». Наявні підручники з етнології та етнічної історії українців містять лише фрагментарну [44], а іноді й неточну інформацію [32]. Узагальнюючі видання також подають доволі обмежені відомості, які стосуються насамперед минулого Марамороша [34—35; 37—40].

Упродовж останніх років активізації досліджень з вивчення сучасної етнокультурної ситуації в середовищі українців Мараморощини сприяє співпраця Музею історії Сату Маре з історичним факультетом УжНУ, результатом якої стало проведення трьох міжнародних конференцій. Починаючи з 2001 року, регулярно відбувалися етнографічні експедиції в українські села повіту Марамуреш, члени якої (з-поміж них — автор цих рядків) спостерігали за проявами основних етнічних маркерів, що визначають ідентичність представників української національної меншини Румунії та впливають на ідентифікацію населення. Серед цих етнодиференціювальних ознак — матеріальна та духовна культура, мова, релігія,

фізично-антропологічні риси, сімейний побут, груповий світогляд-менталітет тощо. Нашому дослідженню допомогло те, що українська громада зберегла свою консервативну соціальну структуру. У її складі частка селян більша (83,8 %), ніж серед усього населення країни (45,7 %) [32, с. 414].

За етнографічними ознаками більшість мароморських українців належать до гуцулів. Примітним для них є традиційний спосіб господарювання, дисперсний характер розселення, прив'язаність до гірських ландшафтів [25, с. 6]. Саме консерватизм і компактність проживання сприяють побутуванню елементів традиційної культури й рідної мови в їхньому середовищі. Вони були тими факторами, які дозволили зберегти українську ідентичність, незважаючи на асиміляційні процеси. Однак етнічна ізольованість українців Марамороращини впродовж останніх вісімдесяти років позначилася на їхніх етнокультурних особливостях.

При вивченні етноніміки окресленого регіону нам вдалося з'ясувати, що українці Марамуреського повіту на позначення самоназви використовують терміни «українці» та «руські люди». Для більшості з них ці поняття рівнозначні. На локальному етнографічному рівні марамороцці-українці поділяються на гуцулів (сс. Поляни, Рускoво, Кривий, Вишівська Долина та ін.) та долинян (сс. Ремети, Кричунів, Великий Бичків, Верхня Рівна, Луг над Тисою), тому побутують такі локальні самоназви: «долиняни», «опришки», «гуцули», «гайналі». Зауважмо, що в Україні (на Закарпатті) «гайналі» — це, швидше, не етнонім, а екзонім. У такому сенсі цей термін вживається для означення інших, а не себе (зокрема, гуцули так говорять про долинян як людей, що гайнують час). У Румунії нам траплялися випадки вживання назви «гайналі» як етноніма (с. Ремети) при протиставленні себе гуцулам, які живуть вище — у гірських селах. Ми познайомилися також із локальною групою (незначна частина населення в с. Поляни), яка виводить свій родовід від опришків. Її представники ідентифікують себе одночасно як нащадки опришків та українців, тобто мають кілька рівнів етнічної самосвідомості.

Під час досліджень серед місцевого населення в с. Ремети ми зафіксували вживання самоназви «рутяни» («русини»). І хоча події останніх часів засвідчують, що поступово кількість людей, які ідентифікують себе як русини зростає, однак у 2002 році на теренах Румунії таких було 257 [41; 49].

Коли ми проводили опитування щодо назв, то нерідко натрапляли на суперечливі свідчення інформаторів. Зокрема, доводилося чути таке: «Батьки мої — українці (руські люди), мова рідна — українська, жінка й діти — українці, при переписі населення назвався румуном». Як виявилося, багато респондентів фактично не бачать різниці між поняттями «етнія» (національність) та «громадянство», що свідчить про недосконалість переписної анкети 2002 року. Щоб прояснити ситуацію, довелося звернутися до конкретних прикладів, зокрема цікавитися: «А як Вас називають Ваші сусіди румуни чи угорці?» або «Яка у Вас рідна мова?», «Якою мовою спілкуєтеся з батьками?» тощо. І тоді з'ясовувалося, що це українці (руські люди), і саме так їх сприймають сусіди. Імовірно, чимала кількість українців Румунії під час перепису населення в 2002 році назвали себе румунами саме внаслідок ототожнення етнічної та громадянської ідентичності. Крім того, діє фактор економічної та соціальної мотивації: у Румунії бути вихідцем із національної меншини менш вигідно, ніж бути представником титульного (румунського) етносу. Таким чином, можливо, правильними є саме ті дані, які засвідчують, що українців у Румунії насправді не 61 098, а значно більше, ніж 200 000 осіб.

До того ж траплялося, що респонденти, незважаючи на українське походження, свідомо декларували себе громадянами Румунії та представниками румунського етносу. Однак і тоді в більшості випадків для своїх сусідів (етнічних румунів та угорців) вони залишалися українцями. У ході спілкування (навіть румунською мовою) відчувалася відмінність цих людей від румунів, угорців чи німців. Їхня українськість проявлялася в поведінці та реакціях на певні ситуації. Це можна пояснити,

застосовуючи теорію відомого українського етнолога В. Балушка. Люди в повсякденній життєдіяльності діють у межах підсвідомого (ментального) автоматизму, коли їхні дії повністю підпорядковані певним поведінковим стереотипам, що мають етнічну природу. Навіть свідомо перемінивши етнічну ідентичність, тобто самосвідомість, людина не в змозі змінити своє етнічне підсвідоме, яке виявляється в особливостях мовлення, способах реакції на події, ставленні до інших людей та відповідях на їхні дії, різних побутових дрібницях, підсвідомих орієнтаціях, симпатіях тощо [3, с. 156].

Українці Мараморощини зберегли засади традиційного світогляду, хоча помітний уніфікуючий культурний вплив країн Західної та Східної Європи (вступ Румунії до Євросоюзу забезпечив вільне пересування її територією), а також Інтернету та ЗМІ. Однак традиції предків продовжують відігравати важливу роль в їхньому житті. Це проявляється як у матеріальній культурі, так і на рівні взаємостосунків, у звичаях, побуті, мові. Так, у житлах поряд із сучасною технікою часто побутують елементи традиційного інтер'єру — образи святих і портрети членів родини на стінах, вишиті й ткані вироби (рушники, ковдри, скатертини).

Люди, незалежно від віку, звертаються до батьків, старших і незнайомців на «Ви». Побутує негативне ставлення до тих, хто вживає алкоголь у несвяткові дні, поки сонце ще «не пішло на пізній вечір», до тих, хто часто лається, та до ледарів-нероб (здорова людина не має сидіти вдома в будній день без роботи). Водночас суворо заборонено працювати в неділю (Божий день). У селах досі вірять у магічні здібності бабок-ворожок, мольфарів, а також в існування демонічних істот (долиняни вірять у *відьму, чорта, непевного, вовкуна, нучника, замічат*; гуцули — у *которонцу, лісне, красну, сагастрюка* тощо).

Українці в Румунії дотримуються традиційних обрядів на свята (Різдво, Великдень, храмові дні) і при родинних подіях (народження, хрестини, весілля, смерть). Дні народження не мають такого значення, як в Україні — їх святкують переважно ті, хто зазнав західного (європейського чи американського) впливу. Служба в церкві проходить рідною мовою. На весіллях можуть використовувати румунські народні мелодії, хоча грають і співають переважно українських пісень. Весілля дуже багатолюдні: будь-хто може завітати, щоб подивитися на молодих. Таких гостей свідки пригощають домашньою горілкою — «цуйкою» (вареницею на сливах або грушах-дичках). Як і на закарпатській Рахівщині, тут поширені багатодітні родини — з п'ятьма, десятьма і навіть п'ятнадцятьма дітьми.

Існує звичай на свята (а іноді і в неділю, коли йдуть до церкви) одягати традиційне вбрання або використовувати його елементи: вишиту сорочку-гуцулку, постоли, крисаню (у чоловіків), хустку певного кольору (відповідно до віку жінок), на свята — вінки (у дівчат) тощо. Донині жінки шиють гуцульський одяг для всіх членів сім'ї. Вони володіють технікою ручної вишивки, прядіння, ткання на кроснах. Зауважмо, що тривале співжиття й контакти з румунським народом наклали свій відбиток на матеріальну культуру українців Мараморощини. Так, при збереженні рис, характерних для одягу населення українських Карпат, простежується запозичення певних елементів, зокрема гами кольорів, яка не є традиційною для української культури. Оскільки край багатий на ліс, є чимало умільців з різьби та інших робіт по дереву. Тут є також майстри, які виготовляють музичні інструменти — трембіти, дримби, смички (скрипки).

Що ж до антропологічних відмінностей, то українців Мараморощини, де поки що високий відсоток ендогамних шлюбів, досить легко відрізнити від смаглявих румунів та угорців. Українці мають світлі (сірі, блакитні, іноді зелені) очі, біляве волосся, світліший відтінок шкіри, а також риси обличчя, які засвідчують їх належність до слов'янського типу.

Стосовно віросповідання варто зазначити, що в деяких народів релігійна ідентичність ототожнюється з етнічною. Цьому твердженню можна дати два трактування — як екзо-, так і ендототожності. Ендоототожнення релігійної ідентич-

ності з національною притаманне росіянам, для яких православ'я пов'язане насамперед з людьми російського походження. Екзоототожнення характерне для Словаччини. Для жителів цієї країни належність людини до греко-католицької (уніатської) чи православної церкви є передусім ознакою того, що вона має українське етнічне походження [12, с. 243]. Однак щодо Румунії наголошувати, що релігійна належність тотожна етнічній, є помилкою, оскільки православного віросповідання дотримується більшість населення країни (як українці, так і румуни). Як результат, православна віра мало сприяє опору асиміляційним процесам. І це незважаючи на те, що українські православні громади мають певну автономію (з 1990 р. діє Православний український вікаріат, який об'єднує 52 тис. віруючих). Ситуацію погіршують дискусії з приводу проведення богослужінь українською мовою (проти цього виступає і патріарх румунської православної церкви).

Що до греко-католицької віри, то в умовах поліетнічного українсько-румунсько-угорського прикордоння вона слугує, радше, засобом маніфестації того, ким ти не є, ніж свідченням етнічної належності. Такі міркування можна висловити, наприклад, стосовно до греко-католиків (мадяризованих українців, які втратили примордіальну ідентичність), які мешкають у селі Кимпулунґ ла Тиса чи в місті Сату Маре [14].

Останнім часом в релігійному житті Марамощини простежується тенденція, тотожна ситуації на Закарпатті та в Україні загалом. Мова йде про зростання чисельності прихильників неопротестантських конфесій, серед яких — Свідки Єгови, баптисти, євангелісти, «суботники», п'ятдесятники («пентикостали»). Діяльність і вплив цих сект доволі суперечливі з погляду збереження традиційної культури. У своїх богослужіннях ці вірники послуговуються виключно румунською мовою. Новонавернені не цікавляться українською традицією, не святкують українських свят, не співають народних пісень, не виявляють бажання розмовляти українською мовою, з підозрою ставляться до всіх «чужих» (прихильників не «своєї» віри).

Важливим чинником збереження своєї тожсамості є мова. Сільські жителі Марамощини спілкуються місцевими говірками української мови, ідентичними тим, які побутують у Закарпатській області. Для них українська — не просто засіб спілкування з україномовними туристами, а природна, жива мова. Трохи архаїчна — такою вона була на Закарпатті до поділу кордону по Тисі та приходу радянських військ у 1944 році, — однак цілком зрозуміла. Зокрема, у с. Поляни дещо незвично вимовляють слова, але дуже схоже на те, як розмовляють гуцули на Рахівщині. Важливо зазначити, що в українських селах Мароморощини відразу помічаєш незасміченість русизмами та відсутність ненормативної лексики. Скажімо, використовують слова та сполучення слів, які на Закарпатті вже не побутують: «чинив четвертий клас» (ходив до четвертого класу), «нями» (родичі — дід та баба), «старіня» (родина), «забрали ня в катуни» (служив у армії), «де сидите?» (де живете?), «був им ангажований на роботу» (мене завербували на роботу) і т. п. Однак упродовж останнього півстоліття з'явилися і використовуються в місцевому українському діалекті румунізми. Ужгородський етнолог М. Зан, який проводив дослідження в румунських селах Закарпаття (на Рахівщині й Тячівщині), відмітив, що подібна ситуація і в українських румунів, які спілкуються рідною для них мовою, але вживають українські або російські слова, коли немає власного еквівалента.

Типовим для українців Румунії є білінгвізм (багато з них однаковою мірою володіють державною та рідною мовами), а іноді — тримовність (наприклад, у с. Ботіз, де, крім українців, мешкають угорці й румуни). Серед населення гірських сіл є чимало тих, хто не знає румунської мови, однак часто не вміє також писати чи рахувати українською (переважно ті, хто народився до 1950-х років). Звичною для більшості грамотних є практика писати українські слова латинськими літерами. Діти у спілкуванні з батьками використовують українську мову, між собою часто розмовляють румунською, непомітно переходячи з однієї на іншу. Старше покоління охоче

спілкується українською, молоді люди іноді соромляться, що їхня мова «неправильна».

Таку ситуацію спричинив стан освіти. Політика бухарестського уряду традиційно була дискримінаційною в цьому питанні. Аж до 1947 року влада взагалі відмовлялася визнавати за українцями право на національне існування. Ситуація дещо змінилася під час відносно ліберального періоду 1948—1963 років, коли було дозволено відкривати сільські україномовні школи. Тоді їх виникло близько 120, де навчалося приблизно 10 тис. учнів [32, с. 415]. У Бухарестському університеті почало функціонувати відділення української мови та літератури. Однак після приходу до влади Н. Чаушеску уряд поступово ліквідував більшість здобутків попередніх років — українські школи було закрито. Не відновили вони свою повноцінну діяльність і на сьогодні.

У сучасній Румунії мовні питання регулюються насамперед Конституцією від 21 листопада 1991 року. Стаття 13 чітко декларує: «офіційною мовою є румунська мова». Стаття 32 констатує ще більш виразно: «освіта всіх ступенів здійснюється румунською мовою» [45]. Водночас законодавство передбачає здобуття освіти рідною мовою тим особам, які належать до нацменшин (12-ий розділ «Закону про освіту» 1995 року). Утім, умови або навіть вимоги, які необхідні для отримання освіти рідною мовою «на всіх рівнях і в усіх формах освіти», є доволі жорсткими:

— групи, класи, відділення, школи з мовами викладання національних меншин створюються «згідно з місцевими потребами, на прохання і відповідно до положень Закону», який не може порушувати норму навчання офіційної румунської мови [8];

— навчальний процес у середніх спеціальних та вищих навчальних закладах Румунії, згідно зі статтями 122 і 123, здійснюється румунською мовою;

— вивчення історії та географії в навчальних закладах відбувається виключно державною мовою (ст. 120).

Стаття 124 цього самого Закону чітко фіксує, що «в освіті всіх ступенів вступні конкурси (іспити) і випускні екзамени проводяться румунською мовою».

Результатом державної політики у сфері освіти є те, що в країні існує тільки один український навчальний заклад — педагогічний ліцей імені Т. Шевченка в м. Сігеті, який випускає бакалаврів (у 2004 р. освіту там здобували 300 учнів). Проте навіть у ньому більшість предметів викладають румунською мовою, оскільки немає відповідних спеціалістів (попри те, що з двадцяти чотирьох учителів українцями були п'ятнадцятеро) [32, с. 415]. Молодь змушена здобувати освіту румунською, тому на мікросоціальному рівні, в умовах офіційного румуномовного діловодства і фактичної відсутності українських ЗМІ, мова часто перестає бути диференціюючим чинником. Для порівняння слід зазначити, що в Словаччині законодавством гарантовано право національних меншин організовувати школи, якщо їхні представники становлять більше 20 % від загальної кількості населення певної місцевості [20; 21]. В Україні школи з національною мовою викладання дозволяють відкривати не тільки там, де нацменшини становлять більше 20 % від усього населення. У Румунії ж, навіть в українських селах Марамороцини, діти навчаються в школах, де українською викладають тільки такі предмети, як українська мова та література.

Мовна асиміляція каталізується ще й через значні міграційні процеси, які охопили українство повіту Марамуреш. Значна частина мешканців переїжджає до низинного повіту Сату Маре, де є можливість працювати на землі й жити заможніше. При переселенні до інших повітів українці повністю інтегруються в румунське суспільство, виховують дітей державною (румунською) мовою. У такій ситуації типовими є випадки спілкування внуків із дідом і бабою виключно румунською мовою (зафіксовано в сс. Ботіз і Паулян повіту Сату Маре). Хоча діти й розуміють українську мову, але спілкуватися нею не наважуються. Отже, відбувається мовний асиміляційний процес.

Відкритою є тема дослідження міжетнічних шлюбів серед українців. І якщо в селах Мараморощини зберігається шлюбна ендогамія, то в румунських етнічних селах українці одружуються переважно з представниками титульного етносу.

При проведенні експедиційних досліджень нас цікавило також питання рефлексії українцями Мараморощини власне України та українців. Слід наголосити на значній варіативності суджень. Вони відрізняються від села до села, від індивідуума до індивідуума. Звичайно, найбільш адекватно у своїй свідомості відтворюють Україну ті особи, які мають постійні контакти з родичами з України, часто їздять туди, навчалися чи навчаються в українських вузах. Таких багато в усіх селах. Проте з-поміж дорослих багато тих, хто ніколи не бував в Україні, тому вона для них є чимось абстрактним, ефемерним, далеким. Особливо це помітно в найбільш віддаленому гірському селищі Поляни. Уявлення цих людей про Україну сформувалося на основі книжок Т. Шевченка, Лесі Українки, І. Франка, які вони вивчали в школі. У сільських бібліотеках сучасних українських видань немає. Як результат, молодь і діти формують своє уявлення про Україну фактично на основі класичної літератури XIX ст. у процесі вивчення предметів українська мова й література.

Дещо інша ситуація простежується там, де телевізійні антени приймають сигнали українських телеканалів «1+1», «Інтер», «УТ-1» та деяких інших (сс. Ремети, Великий Бичків, Кричунів, Луг над Тисою). Унаслідок перенасичення національних українських каналів російськомовними передачами у глядачів, які проживають у Румунії, також складається неадекватне (з нашого погляду) розуміння, що є українське, а що ні. Зокрема, молодь вважає, що гурт «ДДТ», співак В. Меладзе є українськими, як і мова героїв серіалу «Бригада». Те саме стосується старших людей (45–70 років), які із задоволенням переглядають російськомовні серіали та передачі (зокрема «Ищу тебя»), сприймаючи їх як цілком український телепродукт.

У контексті реальної ситуації, що стосується асиміляції місцевих українців (поступова втрата ними етнічної ідентичності), слід висвітлити також і протилежні випадки. Існує багато свідчень про те, що коли вони виїздять за кордон (переважно на заробітки), їхня етнічна самосвідомість кристалізується (у Румунії вона перебуває в латентному стані, оскільки витіснена громадською). Тут відіграє роль спілкування з діаспорними українцями в Америці та нашими заробітчанами в Європі. Простежується також прагматичний аспект: у Європі на заробітках бути українцем «вигідніше», ніж румуном, оскільки останніх не люблять і часто порівнюють із циґанами.

Загалом слід констатувати, що більшість українців повіту Марамуреш при рефлексії та ідентифікації свого українства віддають перевагу етнокультурним та етнічним (за мовою, культурою, походженням), а не психологічним критеріям (коли національність визначається за бажанням людини). Більшість реципієнтів вважають себе не частиною українського народу, а українською етнічною меншиною Румунії.

На формування етнічної ідентичності меншин значною мірою впливають умови, які створює влада країни, де вони мешкають. Це політика у сфері освіти й мови, інституційна охорона, законодавче забезпечення прав меншини та її медійні права. Також значення мають соціально-економічні та культурні процеси (міжетнічні шлюби, трудова міграція в межах країни та Євросоюзу). Проаналізувавши ці показники, можна дійти висновку, що в середовищі українців Румунії громадянський патріотизм витісняє етнічну ідентичність на другий план. Враховуючи етнокультурну ситуацію, зазначимо, що українська спільнота Мараморощини поступово асимілюється, зменшується кількісно.

Окрім названих факторів, існує також ще кілька чинників, які впливають на перебіг асиміляційних процесів. Формула «розділяй та володарюй» у практиці румунської влади проявляється при розмежуванні громадських організацій української національної меншини. Починаючи з 1990 року, в країні діє Союз

українців Румунії. Після смерті його лідера С. Ткачука (2005) цю організацію очолив вихідець із Мараморощини С. Бучута. Внутрішні суперечки між елітою української національної меншини спричинили появу альтернативної організації — Демократичного Союзу українців Румунії, — яку спочатку очолив І. Семенюк. Згідно з румунським законодавством, до Ради національних меншин Румунії входять організації, зареєстровані до 27 вересня 1992 року. Вони мають право на фінансову підтримку з боку держави. Як офіційна національна меншина українці мають одне зарезервоване місце в парламенті Румунії.

У середовищі місцевої інтелігенції Мараморощини простежуються неоднозначні оцінки діяльності СУРу, насамперед пов'язані з розподілом коштів. У такій ситуації виникає апатія місцевих українців до громадської діяльності.

Не полегшила консолідації української еліти і поява та активізація русинського руху в Румунії, який починає розгортатися за словацьким сценарієм. Однак українці Мараморощини чітко усвідомлюють себе як «українців», тому поки що розколоти спільноту на русинів та українців не вдається. Утворений у 2000 році Культурний союз русинів Румунії, який очолив Г. Фірцак, фактично не має підтримки серед українства Мараморощини. Утім, «русини» (257 осіб), як і більше ніж 61 тис. українців Румунії, також мають одне представництво в парламенті, що свідчить про більшу політичну активність лідерів русинського руху, порівняно з представниками українських організацій.

Зазвичай мова, культура та релігія є чинниками, що забезпечують підтримання етнічної ідентичності. Проте в умовах румунської національної державності традиції української культури поступово перестають відігравати значну роль — зручніше купити фабричний одяг, ніж виготовляти його власноруч. Для місцевих українців (як і для всіх інших національних меншин країни, за винятком угорців) типовим є високий рівень румуномовного патріотизму. Поширеною є думка про необхідність і важливість вивчення саме державної мови. Унаслідок впливу маскультури, моди, уніфікації тощо українець Мараморощини зазвичай культурно та мовно інтегрується в румунський соціум. Показовим є поступове зникнення традиційних українських імен — дітей дедалі частіше реєструють (а також охрещують) під румунськими іменами. Крім того, поширеним є звичай давати традиційні імена в їх румунському звучанні (Іон, Дімітріу, Маріус, Маріора, Деніса та ін.).

Отже, українська спільнота Мараморощини виявила патріотизм у збереженні етнічної належності, мови та культурної спадщини. Однак останнім часом традиційна українська культура зазнає значних деформацій. Українці змушені поступово асимілюватися. Діяльність Союзу українців Румунії та інших українських товариств не дає очікуваних результатів. Унаслідок браку контактів з Україною, недостатнього рівня рідномовної освіти молоде покоління не зацікавлене в збереженні української етноідентичності.

Утім, слід констатувати, що ситуація не безнадійна. Ще не пізно сприяти розвиткові таких подій, коли мешканці українських сіл Румунії будуть патріотами своєї держави і одночасно — прихильниками своєї етнічної належності. Проте для успішного вирішення цих проблем необхідні домовленості на міждержавному рівні.

1. *Аза Л. О.* Українці Румунії: Сучасний стан та перспективи етнокультурного розвитку / Л. О. Аза, А. А. Попок, О. В. Швачка. – К.: Социс; Рівне: Ліста, 1999.
2. *Аржевітін М. С.* Релігія: Історія верховинського села Колочава / Перед. М. Болдижара, Ю. Сливка, В. Малета / Станіслав Михайлович Аржевітін. – К.: «Майстерня книги»; Чернівці: Видавничий дім «Букрек»; Укр. письменник, 2007. – Т. 2.
3. *Балушок В.* Сутність етнічного й етнічні ніші (в контексті сучасних міжетнічних стосунків) Василь Балушок // Практична філософія. – 2007. – № 3. – С. 153–162.

4. *Барбіл Б.* Україну й Румунію Тиса поки що більше роз'єднує, ніж з'єднує / Богдан Барбіл // Срібна Земля. – Фест. – 2003. – С. 5.
5. *Белей В.* Українці в Румунії / Василь Белей // Карпатський край. – 1991. – № 26. – С. 4.
6. *Вегеш М. М., Горват Л. В.* Українці Румунії (Мараморощини): проблеми соціально-економічного та політичного розвитку (1918–1944) / М. М. Вегеш, Л. В. Горваш. – Ужгород: УждУ, 1997.
7. *Вегеш М. М., Горват Л. В.* Нариси історії українців Мараморощини (Румунія) в 1918–1945 роках / М. М. Вегеш, Л. В. Горваш. – Ужгород: Колір прінт, 1998.
8. Витяг із закону Румунії «Про освіту». Розділ XII. Освіта для осіб, які належать до національних меншин // *Аза Л. О.* Українці Румунії… – С. 83–85.
9. *Гудзик К.* Українці в Румунії [Електронний ресурс] / Клара Гудзик // www.day.kiev.ua; Щоденна всеукраїнська газета «День» // http://www.day.kiev.ua/169982.
10. *Горват Л. В.* Соціально-економічний, політичний і культурний розвиток українців Мараморощини (Румунія) в 1918–1945 рр. / Любов Василівна Горват. – Ужгород: УждУ, 1998.
11. *Горват Л.* Етнокультурний ренесанс українців Мараморського повіту (Румунія) // Соціально-економічні та етнополітичні зміни в країнах Центральної і Південно-Східної Європи (друга половина 80-х – перша половина 90-х років XX ст.): Матеріали міжнар. наук. конф., 26–27 вересня 1996 р. – Ужгород, 1997. – С. 207–209.
12. *Грацианская Н. Н.* Этнические меньшинства в Словацкой Республике / Наталья Николаевна Грацианская // Европа на рубеже третьего тысячелетия: народы и государства. – М., 2000. – С. 228–253.
13. *Данилюк Д., Ткачук О.* Історія Мараморощини в закарпатській історіографії XIX ст. / Д. Данилюк, О. Ткачук // Relaţii româno-ucrainene. Istorie şi contemporaneitate. – Satu Mare, 1999. – P. 503–512.
14. Ідея перша – це відкриття пам'ятника Тарасу Шевченку в Сату Маре / Актуальне інтерв'ю з головою Союзу українців Румунії в Сату Маре Михайлом Мачокою / Михайло Зан // http://www.uzhgorod.net.ua.
15. *Зан М.* Буття нашої діаспори: українці Сатумарського повіту (Румунія) / Михайло Зан // Carpatica-Карпатика. – Ужгород: Приватна друкарня Романа Повча, 2002. – Вип. 14. – С. 330–332.
16. *Зан М.* Етномовні процеси в середовищі української національної меншини повіту Марамуреш (за результатами польових етнологічних досліджень білінгвізму в регіоні) / Михайло Зан // Relaţii româno-ucrainene. Istorie şi contemporaneitate. – Cluj-Napoca, 2007. – P. 303–320.
17. *Зан М.* Проблеми етнічної, мовної та конфесійної ідентичності українців повітів Марамуреш та Сату Маре (Румунія) / Михайло Зан // Матеріали Міжнародної наукової конференції «Етнокультурні фактори національної ідентифікації населення українського порубіжжя». – К.: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2007. – С. 16, 17.
18. *Зан М.* Українці Сатумарського повіту / Михайло Зан // Срібна Земля. – 2001. – № 42. – С. 12.
19. *Зан М.* Із приємними враженнями з Сату Маре / Михайло Зан // Погляд. – 2003. – № 8. – С. 5.
20. *Зан М., Леньо П.* Асиміляційні моделі українства Пряшівщини та Мараморощини на початку XXI ст. // Матеріали до української етнології. – К.: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2007. – Вип. 6 (9). – С. 86–91.
21. *Зан М. П., Леньо П. Ю.* Этноязыковой либерализм Украины в контексте этнополитической практики стран Центрально-Восточной Европы / М. П. Зан, П. Ю. Леньо // Общество и этнополитика: Материалы Второй международной научно-практической интернет-конференции 1 апреля – 15 июня 2009 г. – Новосибирск: Изд-во СибАГС, 2009. – С. 156–162.
22. *Король В.* Народна демонологія українців Марамурешського повіту Румунії: перспектива досліджень / Василь Король // Relaţii româno-ucrainene… – Cluj-Napoca, 2007. – P. 334–338.
23. *Кованич Ю., Лівінський О.* Розділені Тисою. Українці Мараморощини: простіше на їхній берег кинути каменем, аніж дістатися і погомоніти / Ю. Кованич, О. Лівінський // http://www.umoloda.kiev.ua. Україна молода. Щоденна інформаційна газета // http://www.umoloda.kiev.ua/number/70/175/1860/%20BD%D1%96%D1%97.
24. *Котигорошко В. Г.* Верхнє Потисся в давнину (1000000 років тому – X сторіччя н. е.) / В'ячеслав Григорович Котигорошко. – Ужгород: Карпати, 2008.
25. *Куреляк В. І.* Українська діаспора Мараморощини (етногеографічне дослідження): Автореф. дис. ... канд. геогр. наук. / Львівський національний університет імені Івана Франка / Васіле Іванович Куреляк. – Л., 2000.
26. *Куреляк В.* Українці Румунської Мараморощини : Монографія / Васіле Куреляк. – Л.: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2001.
27. *Леньо П. Ю.* Поліваріантність ідентичності українців повіту Марамуреш (соціально-антропологічні аспекти проблеми) / Павло Юрійович Леньо // Relaţii româno-ucrainene... – Cluj-Napoca, 2007. – P. 296–302.

28. *Леньо П. Ю.* Українці повіту Марамуреш (польові спостереження) / Павло Юрійович Леньо // Слобожанське культурне надбання / Збірка статей учених з пам'яткоохоронної роботи. – Х., 2009. – Вип. 2. – С. 283–291.
29. *Лівінський О.* Життя за річковим... парканом / Олекса Лівінський // Старий Замок. – 2003. – № 91–92. – С. 1, 13.
30. *Лівінський О.* Кількість українців на Мараморощині швидко зменшується // Старий Замок. – 2001. – № 37–38. – С. 5.
31. *Лівінський О.* Українці за румунським кордоном – як за глухою стіною / Олекса Лівінський // Старий Замок. – 2001. – № 35–36. – С. 1, 5.
32. *Макарчук С. А.* Етнічна історія України: Навчальний посібник / Степан Арсенович Макарчук. – К.: Знання, 2008.
33. *Михайлюк М.* Скільки українців у Румунії і де вони проживають / Михайло Михайлюк // Український вісник. – 2006. – № 13–15. – С. 5, 6.
34. Нариси історії Закарпаття / [Наук. редкол.: І. М. Гранчак, Е. А. Балагурі, В. І. Ілько та ін.]. – Ужгород: Закарпаття, 1993. – Т. 1.
35. Нариси історії Закарпаття / [Наук. редкол.: І. М. Гранчак, Е. А. Балагурі, В. І. Ілько та ін.]. – Ужгород: Закарпаття, 1995. – Т. 2.
36. *Пензеш В.* Історія Української Греко-Католицької Церкви в Мараморощині й цілій Румунській державі / Василь Пензаш. – Л.: Стрім, 1994.
37. *Пап, о. Степан.* Історія Закарпаття / о. Степан Пап. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2001. – Т. І.
38. *Пап, о. Степан.* Історія Закарпаття / о. Степан Пап. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002. – Т . ІІ.
39. *Пап, о. Степан.* Історія Закарпаття / о. Степан Пап. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2003. – Т. ІІІ.
40. *Поп И.* Энциклопедия Подкарпатской Руси / Иван Поп. – Ужгород: ПП «Повч Р. М.», 2006.
41. *Трайста М.* Русини – фальшива декорація на політичній сцені Центральної Європи / Михайло Трайстра // Український вісник. – 2007. – № 7–8. – С. 10.
42. *Хланта І.* У румунській провінції Банат знайдено український острів / Іван Хланта // Старий Замок. – 2001. – № 5–6. – С. 15.
43. *Хланта І.* Нашого цвіту по усьому світу: Про українців міста Лугоша (Румунія) / Іван Хланта // Соціал-демократ. – 2001. – № 33. – С. 15.
44. *Юрій М. Ф.* Етнологія: Навчальний посібник / Михайло Федорович Юрій. – К.: Дакор, 2006.
45. Constituția României / Parlamentul României. Camera deputaților // http://www.cdep.ro/pls/dic/site.page?id=339.
46. Население / Румыния. Материал из Википедии – свободной энциклопедии http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D1%83%D0%BC%D1%8B%D0%BD%D0%B8%D1%8F#.D0.9D.D0.B0.D1.81.D0.B5.D0.BB.D0.B5.D0.BD.D0.B8.D0.B5.
47. Relații româno-ucrainene… – Satu Mare, 1999.
48. Relații româno-ucrainene… – Cluj-Napoca, 2007.
49. *Traista M.* Pseudocongresul rutenilor / Mihai Traista // Curierul Ukrainean. – 2007. – Nr. 100. – P. 9.



ТРАДИЦІЙНІ ЗВИЧАЇ ЯК СИСТЕМА СПАДКОЄМНОЇ КУЛЬТУРНОЇ ТРАНСМІСІЇ
(засади та досвід вивчення)

Наталя Гаврилюк

У статті на основі текстів наративів, записаних 2009 року на Сході України, досліджуються вияви процесу спадкоємності традицій — міжпоколінної передачі інформації у сфері звичаїв, обрядів та пов'язаних з ними міфологічних вірувань.

Ключові слова: традиційні звичаї, сучасний наратив, Схід України, міжпоколінна спадкоємність, трансляція традицій.

The features of the traditional heredity processes are explored on the basis of the narrative texts written in Eastern Ukraine in 2009. These are "inter-generation" informational transfer in the customary, ritual and mythological spheres.

Keywords: traditional rites, contemporary narrative, Ukrainian East, "inter-generation" heredity, tradition's transfer.

Народні традиції передаються з покоління в покоління. Цей відомий фразеологізм давно і широко вживається у сфері повсякденного життя, суспільно-наукової думки і засобів масової інформації. Він несе в собі розуміння того, що явища культури і побуту, норми поведінки людей, компоненти суспільної свідомості (ідеї, погляди, уявлення тощо) дістаються у спадок від попередніх історичних епох, від пращурів. Отже, перед нами іманентний — один із невід'ємних для людської природи — комунікативно-трансляційний процес культурного значення, що має історичну тривалість. У цьому світлі постає закономірне дослідницьке питання: «Чим власне можна підтвердити процес міжпоколінної передачі культурних традицій, як він осмислюється й реалізується носіями цих традицій?». Джерелом вивчення поставленого питання може бути фактографічний етнографічно-фольклорний матеріал, представлений записаними від сільського населення України розповідями й свідченнями, зокрема, про народні звичаї, свята, обряди і пов'язані з ними світоглядні уявлення (ці споріднені дефініції входять у коло обраного нами узагальненого поняття «традиційні звичаї», що міститься в назві статті і часто вживатиметься далі). Багато з них, навіть попри ймовірну втрату колишніх значень, залишаються необхідною складовою сучасного життя і пристосовуються до нього.

Попередній розгляд текстів відповідного наративного матеріалу показав, що серед його різноаспектних за змістом контекстових ознак (власне етнографічних, фольклорних та сполучених з ними історичних, географічних, етнонаціональних, релігійно-конфесійних тощо) чітко проступає й ознака спадкоємності того, про що оповідається. Вона розпізнається за допомогою специфічних ключових слів, висловів, фразеологізмів, термінологічних понять. Наше завдання — спробувати встановити ті вербальні домінанти, які найвиразніше демонструють вияви процесу міжпоколінної передачі традицій, охарактеризувати змістові особливості цих виявів та їх єдність як системного й здатного до змін феномену. З цією метою скористаємося власними експедиційними записами з тематики народних звичаїв родильного, поховального, календарного циклів, а також способів лікування, міфологічних повір'їв, зробленими в 2009 році на території півночі Донеччини й суміжних з нею районів Харківської і Луганської областей. Записаний матеріал складається з індивідуальних оповідних свідчень жінок старшого й середнього віку, отриманих у відповідь на наші запитання, тематичний корпус яких, у разі певної невизначеності повідомлення, включав у себе запитання на кшталт уточнювального — «так було раніше чи тепер?» або провокативного — «для чого, чому так?», що робило інформацію

дещо повнішою з погляду розуміння нюансів змін або обізнаності, пам'ятливості оповідачок у сфері згаданих традицій.

Використання відповідних словесно-текстових даних — інакше кажучи, різних тематичних сюжетів — культурної інформації у вирішенні поставлених завдань передбачає поєднання етнологічного й лінгвістичного підходів, що найбільше відповідає комплексному етнолінгвістичному напрямку вивчення традиційної народної культури [1]. Серед багатопланових методологічних засад напрямку однією з головних для нас стала теза щодо принципового значення дій, тісно пов'язаних з функцією дійових осіб, яка складає структурну основу сюжету [2]. Щоб конкретизувати тезу стосовно і обрядової реальності, і міфологічних текстів, наголошувалося: «Самі по собі предмети, персонажі та інші субстантиви отримують міфологічне тлумачення лише через предикати, тобто насамперед через характерні для них або спрямовані на них дії, позаяк саме дії супроводжуються мотивуваннями, які прочиняють світло на прихований, "глибинний" смисл, що приписується народною свідомістю різним фактам дійсності» [3]. Ці положення актуальні для вирішення завдань статті не лише з огляду на подібність тематичного складу нашого джерельного матеріалу (звичаї, обряди, міфологічні уявлення), але й із позиції аналізу його сюжетних текстів, де висвітлюються комунікативні ситуації й відповідні дійові особи. Тому акціонально-комунікативний аспект, тобто з'ясування конкретного смислу дій як різних реалізацій передачі культурних традицій між контактуючими особами, матиме для нас першочергове значення. Однак це потрібно дещо деталізувати.

Записані індивідуальні розповіді свідчать про те, що вони є вербальним утіленням знань і досвіду їх авторок у ділянці звичаїв, обрядів і уявлень, якими супроводжуються різні події соціального життя людини. Ці події висвітлюються виключно на тлі ситуацій спілкування між поколіннями як родинного, так і оточуючого громадського колективу. Інакше кажучи, кожна оповідачка в контексті того, про що вона розповідає, виступає як особа, котра прийняла культурну інформацію від старших, засвоїла, зробила її надбанням і практикою свого життя і передала (або передає) її молодшим, як і решті учасникам спілкування. Не випадково в різних розповідях їх авторки, окрім означення самої себе — *я*, *мене*, *мені* тощо, вводять означення інших осіб, поміж яких можуть бути рідні й нерідні попередники, ровесники, наступники (*бабуся*, *дід*, *мати*, *батько*, *діти*, *онуки й правнуки*, *сестра*, *брат*, *хрещені батьки*, *батюшка*, *сусідка-знахарка* та ін.), можуть користуватися й подібними загальними поняттями (*старші люди*, *молодь*, *покоління* тощо). Для характеристики комунікації між особами вживаються слова з ознакою дії, діяльності, у граматичних категоріях — предиката, складеного предиката. Ці дії, модуси діяльності можуть мати пряму або непряму форму спрямування на об'єкт контакту, указуючи таким чином на безпосередній або опосередкований характер функції передачі традицій. Разом з тим відповідні комунікативно марковані слова виявляють різну мету, різне змістове значення функції передачі традицій, акцентуючи, наприклад, такі теми, як навчання; дотримання морально-етичних норм, заборон; довіри чи недовіри до звичаїв тощо. Саме сутнісне контекстне значення комунікативно маркованих характеристик (передусім дій, предикатів), що проявляються в текстах оповідних сюжетів, стануть для нас індикатором функціонально-змістових особливостей або мотивів міжпоколінної трансмісії традиційних звичаїв.

Перш ніж запропонувати певний перелік цих мотивів, зробимо кілька зауважень. Змістове означення кожного мотиву буде заголовком присвяченої йому окремої рубрики, що ділиться на дві частини. Першу складає наш коментар відмітних рис мотиву, другу — сам фактографічний матеріал, на основі якого ми, власне, і виводимо ці відмітності. Фактографічна частина має групу прикладів, якими є фрагменти із записаного матеріалу про звичаї родильного, поховального, лікувального та інших згадуваних вище циклів. Тобто це окремі тематичні

сюжети, текстову цілісність яких ми намагалися всіляко зберегти не лише через важливість контексту, але й заради їх самостійного наукового й пізнавального значення. Тому серед сюжетів, відібраних як зразок одного певного мотиву, може фігурувати і такий сюжет, у тексті якого водночас міститься і зразок мотиву, означеного в іншій рубриці, що виглядає цілком природно для розгорнутого наративу, підпорядкованого внутрішній логіці його викладу. Щоб він не загубився, на нього робитимуться посилання у відповідному для його значення розділі. Оповідні тексти, означені лапками, викладаються майже в аутентичному вигляді: з особливостями місцевої більш або менш змішаної українсько-російської або (як у селах з переважно російським населенням) російсько-української говірки зі скороченим посиланням на ім'я, по-батькові, прізвище авторки, що розшифровуються в кінці статті («Скорочення»). У самих текстах виділятимемо: напівжирним шрифтом — важливі для нашого завдання домінантні слова, словесні конструкції, курсивом — місцеві терміни звичаїв, аргументації обрядових дій, ритуально-вербальні формули, а також інші, необхідні для наших завдань, означення, у квадратних дужках додаватимемо слова, яких бракує через характер оповідно-розмовного жанру досліджуваного матеріалу.

Починаючи характеристику мотивів, що нас цікавлять, умовно виділимо серед них різновиди загального (I, II), аксіологічного (III—VII) і трансформаційного (VIII, IX) значення.

I. Мотив дотеперішнього побутування певних традиційних звичаїв типовий для багатьох сюжетів розглядуваної тематики, тому проявляється як ознака загального плану (те саме стосується протилежного йому мотиву колишнього існування певних звичаїв — тих, що залишилися в історії, — який окремо не розглядатимемо, але не обійдемо увагою у висновках). У текстах прикладів, що наводяться нижче, оповідачки розказують про різні події, ситуації: 1) ритуальне покладення новонародженої дитини на кожух після її хрещення; 2) обряд постриження однорічної дитини; 3) лякання чотирирічної дитини домовиком; 4) календарне поминання померлих. Відповідна інформація викладається в теперішньому часі, зокрема акцентується словами на зразок «**я знаю в нас**», «**у нас**», «**зараз**», «я **ось, оце**»: «**Я знаю в нас, як Віку хрестили**», «**ось я хрестила**» (1); «**і зараз так роблять**», «**зараз ще по-новому придумали**» (2); «**я оце свого онука лякала**» (3); «**якраз на Пасху у нас ходять на кладбище**», «**у нас заведено забирати** [поминальні] рушнички» (4) тощо. Наративи з усією очевидністю відображають стійкість конкретних старих звичаїв, пов'язаних із зазначеними подіями, спільну участь у них дорослих (*бабусь, матерів, хрещених батьків — кумів, «рідні»*) і дітей (у т. ч. в статусі *онуків, правнуків, «дітвори»*), через що останні, звісно ж, отримують досвід у галузі відповідних до ситуації звичаєвих норм. На користь цього свідчать висловлювання стосовно дітей: «**Повиростають** [діти] **— поотдаю їм** [перше зістрижене волосся]» — 1, «**дитина, як у школу іде, пуповину розв'язує... і волосики** [перші] **спалюють** [над нею]» — 2, «**розговілися, дітвора бігає коло церкви**», «**тільки порозкладали** [поминальне] **— дітвора забрала**», «**дітям даєм** [пасхальне], **ще й** [вони] **стукаються яйцями**» — 4. Захопливим є сюжет на тему домовика: його заключна частина промовисто свідчить про те, як онук запам'ятав і органічно сприйняв бабусину розповідь про цього персонажа: «**Бабушка, чуєте, двері відкрилися, це точно домовий пішов провірять!**» (3).

1) «**У нас** *хто зразу* хресте [дитину] через місяць, *хто через дев'ять місяців*, а *хто і в год* старається хрестити, коли стрижуть. Коли куми збираються і привозять після хреста, *кладуть* [дитя] *на кожух*. **Я знаю в нас, як Віку хрестили**. Привезли. Бабушка її садила на кожух і *мєлочью обсипала, шоб багата була*. **А ось я хрестила** дєвочку, то тоже на кожух [її] ложили і тоже дєньгами обсипали, *шоб не боліла, шоб здорова була*... Коли дитину *стрижемо, як на год*, собираємся всі і куми ж всі, то *садимо* [дитину] *на кожух*. Ло-

жуть [на кожух] деньгі, бутилку становлять та ще всяке кладуть — *і до чого поповзе, таким і буде*! **У нас Віка потягнулася** за книжкою і деньгами, Саша у нас бутилку взяв і книжку, Люда тоже потянула книжку і деньгі, Руслан тоже книжку і деньгі потягнув, Кирюха — йому три года — тоже за книжкою... Це так: кум стриже, кума держе. Вирізають хрестика зразу. А тоді, єслі хочеш, можна зразу і налисо стригти під машинку. Волоссячко собираєм і так лежить *на пам'ять*. **Повирастають** [діти] **— поотдаю їм**!» (ІВЦ).

2) «Як [дитині] год, *стрижка*. Збирається вся рідня з подарками, а хрьосні золоті хрестики дарять. Сіли, пообідали. — Ну, шо ж, ми зібралися постригти нашу дитину! Беруть лаву, кожух і *садять дитину на кожух*. Кума держе, заговорює [дитину], кум вистригає навхрест з усіх сторін по кусочку. І кладуть волосся в конверт. Мама зберігає і пуповину, і волоссячко зберігає. Оце ж тоді, як **пуповину дитина розв'язує, як в школу іде**, тоді ж і **волосики ці спалюють** [над нею] і кажуть: «*Поки волосся горить, стільки голова болить. Щоб умом був розв'язаний і голова світла була*!» **І зараз так роблять**. **А зараз ще по-новому придумали**. Бачу, що і моїх онуків і правнуків, як уже год [справляємо і стрижемо], кладуть біля дитини на кожух ключі, кладуть губну помаду, кладуть ручку, гроші — *і за шо дитина візьметься, тим і буде*! Ручку візьме — учений буде, ключі — буде хазяйством завідувать, бізнесменом буде, як губну помаду — буде модниця, гроші візьме — банкіром буде. *Оце вже молоді попридумували. А тоді* [раніше] *цього не було. Це розкладають* [предмети на кожусі] *приблизно з 80-х років. Дітям не клали, а онукам уже клали!*» (ЛФЗ).

3) «**Я оце свого онука лякала домовиком.** Він не схотів у садік ходить, і він так боявся темноти. Я оце піду корову доїти і він за мною. Так йому годів чотири було — іде за мною, бере розливчик, сідає і жде, поки я здою корову. Приходимо тож в кухню, поцідила молоко, все поприбирала, помила ж його і сама помилася. Він сидить. — Ну, Максим, давай однесу тебе в хату, подивишся телєвізор, а я ще поприбираю миски, тарілки! А він: «Я сам в хату не піду, бабушка, я буду з вами!» Кажу: «Ну ладно, сиди!» І прибираю. А він: «Бабушка, ну нашо ви його прибираєте, завтра і приберете!» — *Ні, онучечок, незя, бо домовий як прийде, як гляне, як перечепиться, і буде він ніч торохтіти і спати не даватиме. Домовий любе в домі порядок, бо він провіряє послє*! А тоді один раз двері я гарно не прикрила. А кіт у мене такий здоровий і лапою откривав двері. І ми тільки в хату ввійшли, я чую двері — рип! А він: «**Бабушка, чуєте, двері відкрилися, це точно домовий пішов провірять!**» (ЛФЗ).

4) «**Якраз на Пасху у нас ходять на кладбище.** Оце ж всеношна. Придуть додому, похристосуються, розговілися. **Дітвора бігає коло церкви.** А тоді йдем на кладбище до родичів. А там їх багато. Там з хазяїнової сторони дванадцять гробиків і з моеї сторони вісім. Паску, яйця, канфети, печеньє на гробиках порозкладаємо. Христосуємося до гробиків: «Христос воскрес (ім'я)!». **Тільки порозкладали — дітвора забрала.** І самі за столом поїли. А уже **на Проводи — у нас** в понеділок — хто хоче, приглашає батюшку служить на погребєніє, за це платять, квітанцію видають. На Пасху або на Проводи носять, вішають [на пам'ятники, хрести] рушнички або платочки. Тільки повісиш, обернешся, а його вже нема. **У нас заведено забирати:** хтось забере або одразу скажеш комусь, шоб забрав і споминав. **Дітям даєм канфети, печеньє, яйця, ще й** [вони] **стукаються яйцями**» (КМН).

ІІ. Мотив міжпоколінної передачі традиційних звичаїв як стала ознака комунікативно-трансляційних зв'язків старших з молодшими має універсальний характер і певним чином проявлятиметься у всіх наступних мотивах. Однак у наведених нижче наративах він, з огляду на авторок, показовий з точки зору їхнього безпосереднього й самостійного осмислення звичаю як успадкованого явища. У сюжеті, присвяченому святкуванню Зеленої суботи і Трійці, це фраза «**так робили наші**

[батьки, рідні] **і ми так!**» (1); коли йдеться про похоронні співи, авторки тексту констатують: «**Старші люди співали, тоді старші одійшли, ми попереписали** [пісні] і співаємо» (3), «**з покоління в покоління люди передають ці пісні**» (3), «**моя бабушка** [мне] **передала, а бабушке её бабушка**» (4). Не менш цікавим з огляду на сув'язь поколінь, продовження, підтримування в часі традиції є сюжет (2), де не лише засвідчується життєздатність звичаїв передріздвяної вечері, новорічного засівання, але й через прохання старшої особи, звернені до дітей — «**приносьте мені вечерю**», «**прошу, шоб прийшли посівать**», демонструється і підсвідомо передається малечі сам чуттєвий досвід: відчуття правильності, важливості обрядових дій, які вони виконують.

«*Зелена субота*. На кладбище у нас не ходять. Рвем щебрець, травичку і трусимо [на долівці], і ставляємо в хаті цвіти піони. Гілочки липи тільки на воротях, де відкриваються [встромляємо]. Це на Троїцю, на цілий тиждень. **Так робили наші** [батьки, рідні] **і ми так!**» (ВГВ).

«*Вечеря* [яку носять перед Різдвом] — мисочка полив'яна, глибока, у ній трошки куті і узвару. Тарілочкою накривають і зверху два пиріжка, і в хустинку зав'яжуть. І несе дитина: «*Просили батько і мати. Нате вам вечерю*!» Бабушка [*повитуха*] бере, ложечкою попробувала, поблагодарила. Пирожок один возьме, а свій положе, бо вони ж [діти] далі ідуть, щоб було два пирожки. І давали гостинчика. *Тоді* ж канфетів мало було… Пекли самі — барішні пекли, коники пекли… Барішні красили із буряка соком… — красня барішня, а коники — хлопцям… *Зараз* вечерю носять до рідних, хрещених або хто запросить. Я іноді скажу (хлопці ж бігають чужі): **«Приносьте мені вечерю!»** І то, як посівають на *старий Новий рік, на Маланки*, то **прошу, шоб прийшли посівать!**» (ЛФЗ).

«У нас ночує одну ніч покійник. Ввечері приходимо [ми] — *певчі*, шість чи сім, *раньше* було більше. У нас не читають [євангелію], тіки певчі. **Старші люди співали, тоді старші одійшли, ми попереписали** [пісні]. І в нас оце остається. У мене є зошит [з текстами]… Ми співаєм з шести до десяти, тоді вечерю дають. Співаємо різні пісні. Ну [є] така:

Прощавай родино, бо я йду від вас,
Більше я не буду, уходю від вас. (2 р. і далі так)
Прощавайте діти, онуки мої,
Далекі і близькі, сусіди мої.
Прийдіть подивіться на тіло моє,
Тіло пропадає, а душа живе.
Щаслива та дорога, куди душа іде,
Вона іде до Бога, там спокій знайде.
Прийдіть помоліться за душу мою,
І не забувайте могилу мою.
В свята і в неділю і в церкву кожен раз,
Бо там їхні душі чекають на вас!

З покоління в покоління люди передають ці пісні. Це не з церкви беруть. Це люди самі [складають] і для мами, і для тати!..» (СІГ).

4) «Покойник ночь переночевал, на завтра хоронят. Как ждут — и сутки и двое ждут [родственников] — вывозят на кладбище и на кладбище ночует покойник… В головах покойника на столе свечка горит, есть тарелочка для печенья, конфет і для денег — *для пóмина*. Ложат на полотенце или носовой платочек хлеб, *чтобы хлеб не лежал голый*. И приходят: человек читает [евангелию], а певчие поют до девяти-десяти вечера… С утра снова приходят *читалка и певчие* до одиннадцати часов. Я учавствую в певчих. Вот, например, приходим и поем… Я все эти спевки знаю, моя бабушка ходила спевала. **Моя бабушка** [мне] **передала, а бабушке её бабушка**» (МПР).

III. Мотив усвідомлення статусу звичаю як «закону», як правила, обов'язкового для виконання всіма членами сім'ї, громади. Це свого роду профільний мотив для нашого матеріалу, присвяченого власне звичаям як таким. Зважаючи на джерела, він здебільшого проявляється в сюжетах з тематики похорону та поминання, прийомів лікування дітей, дорослих, часом у зв'язку з відзначенням хрестин, з повір'ям про домовика. У структурі оповідних текстів засвідчується авторськими імперативами: «**такий закон, що треба**», власне —

«**надо**», «**треба**», «**должны**», «**обязательно**», «**всєгда**», «**желательно**», «**з давніх-давен старалися**», «**только, чтобы**», які несуть в собі ознаки неодмінності, постійності або бажаності виконання встановлених правил. Ці імперативи сполучаються в текстах з означенням певного способу дії, до якого часто додаються вказівки на інший компонент дії (атрибутивний, мовленнєвий — замовляння, молитви, локативний тощо) і утворюють вислови, що мають характер емоційно забарвленої повчальної, більш-менш категоричної настанови: «**такий закон, що треба сидіти**» (6), «**надо нести лечить**» (2), «**надо успеть сказать**» (9), «**треба носити, читати**» (3), «**должны обмывать**» (5), «**обязательно свячёная вода и свечечка должна гореть**» (4), «**хліб обязательно**» (7), «**обязательно приготавливают, кладут, вспоминают**» (8), «**первое — усєгда молитву рассказать**» (4), «**всєгда приходять з хлібом, пироги — це всєгда**» (1), «**желательно** [кидати] **жовту мелочь**» (5), «**з давніх-давен старалися сидіти**» (6). Щоб посилити виняткову правильність дії, вживаються протиставні уточнення: «**чужой человек, а не мама, должен нести**» (2), «**только, чтобы кшоный (крещеный) был**» (2), «**только, чтобы никто не пил** [воду]» (4), «**только всё ненадёванное приготавливают**» (8). Трансляційна ознака переважно виражена опосередковано через опис взаємодії людей різних нинішніх поколінь (окрім особи оповідачки, у текстах фігурують «*хазяїн* [сім'ї], *малятко*» — 1, «*дитина, бабка* [лікувальниця], *чужой человек, мама*» — 2, «*батюшка, діти, сусіди — і чоловіки, і жінки*» — 5, «*сусідська баба, люди свої, близькі, родичі*» — 6, 7) або ймовірні особи. Іноді ця ознака проступає прямо завдяки формулі «**кажуть** [люди], **що, як**» (6), «**кажуть** [люди] **надо**» (9), якою аргументується виконувана дія, існуюче повір'я і водночас маніфестується загальноприступність та спадкоємність колективних знань. (Мотив статусу звичаю також має місце: $IV_{1,3}$; $VII_{1,2,4}$; $VIII_{3}$; IX_{10}).

1) «На *хрестини* **всєгда приходять з хлібом.** *І зараз* з хлібом. Хлібина **всєгда** в рушнику або в платочку, і залишаєш, отдаєш хазяїну хліб, а для маляти подарок. Обично на хрестини **пироги — це всєгда**! Просто ставлять на тарілки пироги з капустою, печінкою, сиром — у печі печені. Сметану для цього становлять — хто любе вмочать...» (ЛФЗ).

2) «Вот дитя плачет, кричит, вывертается, кидается. **Надо к бабке нести** лечить. А нет бабки, сами лечите. **Надо** — в селе ж есть куры — **под курей нести**. **Чужой человек**, может свой кто-либо, **а не мама**, **должен** нести. Это, когда криксы. Просто к курам надо идти, три раза сказать «Отче наш» и слова: "*Куры серые, куры белые, куры красные! Возьмите криксы з кшоного, поражонаго, рождённого, молитвенного* (имя)!" Сказать три раза «Отчу» и эти [слова]. **Только, чтобы** кшоный был ребёнок. И *проходило*!» (МФР).

3) «Від плачу, безсонниці [дитини] носять під курей — на схід сонця, рано, шоб ще сонце не зійшло. *Як сонце сходе, воно забирає все з собою*! Тоже ж **треба читати** "Отче наш" і несуть мама [дитину] під сідало. І як кашлюк [коклюш] було, так тоже носили під сідало і понад річкою в декого. Як туманець понад річкою, **треба носити**, читати "Отче наш"» (ЛФЗ).

4) «Человек и не думает, а похвалит и сглазит. Сама себя лечу. **Первое — усєгда** молитва «Отче наш», рассказал, а тогда начинаєш: "*Или касное, водяное, подуманное, погаданное. Тут тебе не стоять, тут тебе не болеть, червонои кости не ломить и паростки не пускать. Не я тебя вызываю, вызывает тебя Исус Христос и матушка Пресвятая Богородица. Аминь, аминь, аминь!*" И три раза вот так. **Обязательно свячёная вода и свечечка должна гореть. Только, чтобы никто** не пил эту воду. И тогда себя помочишь обрызнешь. *И проходит*!» (МФР).

5) «У нас сусіди обмивають [покійного]. Батюшка казав діти **должни обмивать**, а в народі сусідів гукають, і чоловіків, і жінок... Гроші у нас не кладуть йому в кишеню, а кидають в гроб [могилу] і кажуть: «*Я тобі долж-*

на, я даю, шоб ти у мене більше нічого не просив!» — **Треба, желатєльно**, *шоб це була жовта мєлочь!»* (СІГ).

6) «**Такий закон, шо треба** сидіти всю ніч. **З давніх-давен старалися**, шоб покійник сам в хаті не був, даже і дньом. Я помню моя мама померла, сусідська баба сиділа біля неї цілий день. **Кажуть, шо** *покійник чує, як лежить в хаті*, поки його не виносять… **Кажуть, як вдарили** [труну] *до порога, він уже не чує!»* (СІГ).

7) «Назавтра [після похорону] люди свої, близькі, родичі *несуть снідання* на кладбище, шо хто візьме. **Хліб обязатєльно**, а там — колбаса, сирок, напіток… Покійному на тарілочку чи на бумажку кладуть печеньє, канфети, водкі наливають, єслі мужик…» (СІГ).

8) «Я уже приготовила себе узел [на смерть]. Приготовила нижнее, верхнее. Кто в чём ходил, то и приготавливает — **только всё ненадёванное**. **Обязательно тапочки**, носочки с этикетками. Если туфли оденешь — вот у нас одевали мужчину — снятся сны, что тяжело нам ходить. Умирает второй человек, передают [с ним] тапочки. На голову мужчине кепочку, шапку кладуть в ноги чи в голову, а женщине платочек завязывают или кладут. Если любил выпить, пожалуйста, бутылку водки и рюмочку под правую чи левую руку. **Деньги и носовой платочек обязательно кладут**, *чтобы выкупил себе место…»*.

«…Когда читают молитву 17-ю (последняя по усопшему), все держат свечки в платочке носовом. Свечки сгорают, их ложат мёртвому под ноги чи куда. А эти платочки оставляють *нос вытирать и его вспоминать*. — Царство небесное твоей душе (имя)! Целый год **вспоминают, обязательно целый год!**» (МФР).

9) «Домовий… Ми, як переїзжали в нову хату жить, казали: "*Хазяїн, пішли вместе з нами!*" — Ну, мені колись було показалось, шо мене хтось за ногу взяв, а бачить не бачила. **Кажуть, надо казать:** "*К хорошему или плохому?*" — Если это сказать, он отвечает» (ІВЩ); або «…**Надо успеть сказать:** *«На худо чи добро?»* — Если худо, то хукне, то — на погане!..» (ОНЛ).

IV. Мотив навчання, пізнавання, переймання досвіду в колі старших по суті відповідає принципу на зразок «роби так, як я роблю», «знай те, що знаю я». У підібраних індивідуальних свідченнях йдеться про норми і правила поведінки, пов'язані з різними моментами життя недалекого минулого або сьогочасного: як звали до помочі бабу-повитуху і носили їй та хрещеним батькам передріздвяну «вечерю»; які страви готували на хрестини; як лікують хвороби немовлят, зубний біль; як справляли Святий вечір; у які проміжки часу можна працювати в день *негрішного* свята; як на похорон наймали голосити. Важливо, що авторки описують ці практики в плані знань і навичок, перейнятих ними в ході сімейного або позасімейного спілкування зі старшими. Поміж останніх неодноразово називається «**бабушка**» (у різних статусах: своя, не своя, повитуха, лікувальниця), а також **мати, батько**. Це чітко виражено фразами: «**мене це бабушка навчила**» (4), «**бабушка моя — повитуха — розказувала**» (3), «**бабушка часто заставляла робить** [квашу]» (2), «**мама казала** [роз'яснювала]» (7), «**бува, батько каже** [проголошує]» (7), «**мої тато казали** [оповідали]» (8). У деяких висловлюваннях конкретизується сама процедура ситуативної передачі досвіду і його наступність: «**діти всєгда приносили їй** [бабущі] **вечерю, ходили** [до неї] **щедрувати, колядувати**» (1), «**то батьки приводять** [дитину] **за ручку, а то вже са́мі** [діти ходять]» (1), «**мама всєгда** [каже]: «**Ти ж понеси до бабушки вечерю!**» (1), «**бабушка лєчила, сама бачила… тоді уже я сама мазала** [лікувала]» (3).

1) «Наша бабушка була *повитуха*, батькова мати… Прибігають і кажуть: "Марія Дорофеївна, пішли скоренько, там Валя (чи Ганна, Христе) роде!" — І баба з собою брали… пряжа-конопля, оце моточок цих ниток був отдельно в кошельочку-кисеті, з полотна торбочка, і ножички… На хрестини її хто звав, а хто не звав. **А діти всєгда приносили їй вечерю** [передріздвяну], **ходили** [до неї] **щедрувати, колядувати**. Як підростає дитина, то з мисочкою, з мисочкою йде. **То батьки приводять за ручку, а то вже са́мі** [ходять]. **Мама**

всєгда [каже]: “**Ти ж понеси до бабушки вечерю!**” — Як сонце заходить, гуртами збирались, говорили: “*Пішли до бабушки повитухи, вечерю понесем!*” І хрещеним [батькам] носили вечерю» (ЛФЗ).

2) «У нас на *хрестини* саме основне була картошка, сало нарізне, огірки, капуста мащена з олією, цибулею. Давали не озвар, а кисіль фруктовий, густий — в тарілки насипали і їли ложками — це наостанку, або варили *квашу*: запарювали житню муку — опару робили, вона ніч постоє, ніби переграє, вихолоне, а тоді в цю опару наутро кладуть сухофрукти всі і тертий буряк солодкий, і трошки пшона. Тоді варять... Вообще я квашу любила. **Бабушка часто заставляла її робить**. Вона тіпа кисіля, но тіки там мука... Запарювали в макитрі, а тоді в чавун виливали, і в печі як разомліє — добра, смачна. Квашу давали на десерт. Це робили і на кожний день для себе, не лише на хрестини. *Зараз* [її] *не роблять*!» (ЛФЗ).

3) «Як вагітна, *незя* кішку бити [ногою]. У дитини може бути *шерсть* така, і вона мнеться, погано спить. Шерсть — видно її по спинці, по хребтику, як косичкою, вродє [як] шерсть. «*Надо* тоді, — **бабушка ж моя повитуха** [була] **і розказувала** — із соняшників попіл. Соняшник [взяти], зрізати шапки, а корінці різать і спалить. І ото вода кипить, а попіл [насипать] на полотно. І цією водою, що через попіл-луг пройде, шоб дитину помити. Оце разів скільки, шоб шерсть зняти» (ЛФЗ).

4) «Зуби [я] заговорюю... Побачите молодий місяць, як зуби крутить, станьте, «Отче наш» прочитайте, перехреститесь і кажете: “*Молодик, молодик, чи не бачив ти старого місяця, а старий місяць мертвих людей. Чи не крутять кості у мертвих людей, шоб так не крутили у молитвеної* (ім’я)”. Три рази прочитать і через леве плече плюнуть три рази. **Мене це бабушка навчила**! Начинають крутить, то я читаю і не крутять. На кожному місяцю можна читать» (ОНЛ).

5) «Бабушка у нас є, переляк переливає... Віку [дочку] до неї носила, у неї лишай був, то **бабушка лєчила, сама бачила**. Газету перепалює на кришичці, молитву читає «Отче наш», тоді бере і цим попелом розведеним маже. За *три дні і проходило*. **Тоді** у Саші [сина] був [лишай], то **уже я сама мазала**» (ІВЦ).

6) «*Святий вечір*... Дома оце сідають... *У нас там* [в Західній Україні] *і тут* готують дванадцать страв. Найперше має бути кутя з медом, озвар, капусняк варять, яічка жарять, ковбаса, сало, салат з капусти роблять та багато кой-чого роблять. І хто за вечерею чхне, понімаєте, тому дарили подарок. **Бува, хто чхне, батько каже:** “*Дарю тобі козу, дарю тобі вівцю!*” — А якшо корова телиться там чи є теля, то: “*Дарю теля!*”» (СІГ).

7) «**Мама казала,** є *грішний і негрішний празник*. Як грішний, то цілий день *нельзя* робить. А Вознєсєніє — негрішний, отож в Никифорівці (сільрадівське село) престольний день. З’їжаються родичі усі. В церкві на молєнії побудують. Там і ярмарок. До обіду було! Отправілі обід, роз’їхалися родичі, осталися ми — сім’ї. **Мамка каже:** “Беріть дівчата тяпки, ідіть політь город!”» (ОНЛ).

8) «Люди плачуть на гробках. *Раньше* голосили, а *тепер* — ні. Перестали голосить. **Мої тато**, як ще були живі, то **казали**, *шо там* [е Західній Україні] село якесь було, що *наймали голосить*. Чоловік голосив. Його найняли, він голосив, ті ж хазяїни не можуть голосити. Як свадьба була, і хлопці були сердиті на дівчину, і його найняли, щоб він голосив на свадьбі. І він приходив, заходив і начинає... Хазяїн: “Ой, це ж не похорон, а свадьба!” — Зразу бере його, щось дає: “Іди додому!”» (СІГ).

V. Мотив важливості дотримання морально-етичних норм та обов’язків стосовно поколінь живих і померлих, згідно з матеріалом, найбільше простежується в наративах про обряди і уявлення, які експлікують 1) духовний взаємозв’язок, що виникає під час Таїнства Хрещення між дитиною та її «восприємниками», 2) зв’язок між світом живих і світом мертвих. Один із сюжетів (1) містить опис виконання двох оказійних обрядів з метою вибору іншого хрещеного батька замість попереднього, але обумовлених різними причинами: у першому

випадку (епізоді) — унаслідок хвороби дитини, у другому — через смерть самого «восприемника». Цей опис в обох випадках закріплюється одним (центральним для всієї сюжетної лінії) обрядовим термінологічним поняттям «**перекупляти дитину**». У народній ритуальній практиці воно має глибоке коріння, локальні варіанти назв і специфічну семантику. Не зупиняючись на цьому, відмітимо однак вражаючу історичну стійкість означеного поняття і пов'язаного з ним дійства, схема виконання якого, згідно з першим епізодом, включає в себе архаїчну форму ритуалу-діалогу [4]. З іншого боку, ознака наступності, спадкоємного переконання про роль освяченого церквою покровителя дитини виразно проступає в другому епізоді сюжету, за яким дівчині-шестикласниці (дочці оповідачки) видається ненормальним опинитися поза встановленими морально-духовними правилами і стосунками, і вона просить матір обрати для неї нового хрещеного: «**Як же я без хресного буду?! Хай дядя Ваня буде хресним!**» (1).

В інших сюжетах (2, 3) оповідачки репрезентують і осмислюють статус, дії хрещених батьків, їх відповідальність за хрещеників. Характеристики цих норм, обов'язків як приписи або існуючі факти передаються фразами: «**они должны молиться за своих крёсников**», «они **как свидетели** [перед Богом]», «**та — кума, шо под хрестом была**!», після церкви — «**на порозе кладут** [дитя] **на шубу**» тощо (2); у разі смерті рідної матері «**клянуться допомогати дитині, можуть забрати до себе**», а стосовно важливих етапів у житті хрещеників — «**випроводжають в армію, обносять, обдаровують** людей, **подарки збирають**», «**і на весіллі так**», «**і на росписі** [під час реєстрації шлюбу] **бувають**». При цьому відповідна ключова роль хрещених наголошується спеціально — «**не так** [рідні] **батьки, як крьосні!**» (3).

Моральні обов'язки живих перед померлими вже самі по собі — суть усіх поховальних та поминальних звичаїв. Відібрані ж наративи (4, 5) цікаві з огляду на ту частину традицій поминання, яка стосується поширеного уявлення про зв'язок «того» і «цього» світів. Оповідачки розказують про випадки зі свого життя, супроводжуючи їх характеристику часто вживаним або здогадним ритуально маркованим словом і поняттям «**поминати**». Вони описують дві ситуації: коли в їхньому сні чи напівсонному стані з'являється образ померлої людини (в одному випадку це — матір, у другому — сусід) і висловлює докір щодо свого неналежного спомину; коли оповідачки миттєво реагують на сон й одразу, шоб виправити свою або чиюсь помилку, ідуть на кладовище, у церкву, виконують передбачені звичаєм поминальні функції на кшталт предикатів: «**йти зразу на кладбище**», «**заносити, приносити, класти на гріб печеньє, конфети**», «**вимовляти молитву**», «**вибачатися** [перед мертвим]», «**заспокоювати: не обижать, не волновать** [мертвого]» (4, 5). Скарги померлих у сні та миттєвий відгук на них з боку живих добре виражають значимість ідеї своєчасного й повного виконання живими обряду спомину й шани мертвих заради спокою як одних, так і інших. Доказом цього служить заключна фраза «**С тех пор он мне ни разу не стал сниться!**» (5), яка загалом є досить типовою для сюжетів розглядуваного зразка.

1) «Як дитина хворіє, то **перекупляли** дитину. Дитина хвораЄ, значить кажуть, чи нечиста кума була, або вавки якісь нападають — у нас **перекупляли**. Це вже просили, шоб **перекупили**. Запросили, наприклад, сусіда. — Нема з дитини діла, не росте, плаче! Він приходе і стукає в вікно. У хату не заходе. Йому з вікна гукають: "Хто там такий, чого прийшли? — Я чув, шо у вас є товар, який мені потрібен! — Єсть! Заходте в хату! Ото загукали в хату. Він дає гроші, скільки там грошей. Вони [нові куми] беруть дитину і знов ідуть в церкву і батюшці кажуть: "**Ми перекупляєм**!" І батюшка там кругом стола носить. — У мене оця дочка, шо зараз тут, тоже **перекуплена** була, вона, може, в шостий клас ходила. Ну, у неї трошки інакше. У неї хресний вмер, а вона: "**Як же я без хресного буду**! **Хай дядя Ваня буде хресним**!" — І вони поїхали в церкву. Це — по случа́ю!» (ЛФЗ).

2) «Крёсные кумовья они **должны молиться** за своих крёсников! Потому что **они как крестят**, батюшка каже: “Отрекаетесь от сатаны?” — Отрекаемся! — **Они как свидетели**. И они **должны молиться** за них — и **подарочек** чи когда для кресника… Как из церкви возращаются, **на порозе кладуть** [дитя] **на шубу**, кажуть: “*Брали некрещьоне, а принесли крещьоне!..*” — У меня тут багато крёсных. Вот прийдут крестить — кум есть, кумы нєма. А батюшка: “Дайте Паше [вона одна з певчих, допомагає в церкві] подержать! Я и пайду крестить. То мати уже и называє мэнэ кумою, а сама молодая, она мне дочка. Щас побачу єє… кажу: “Знаешь, Света, ты хоть при людях [не называй кумой], ну я ж вже стара́!. Вона: “Ничего! **Та — кума, шо под хрестом была!**”» (ПАС).

3) «Як умре мати, то хрещена **може забрати** [дитину] до себе. І даже **перед гробом клянуться**, шо я твоїй дитині буду **допомагати**, поки їй буде потрібно. І оце, як хлопця в армію випроводжують, батькі хресні **обносять, обдаровують** оце ж людей і **подарки збирають** на дорогу. **І на свадьбах так. І на росписі** [вони] бувають. **Не так** [рідні] **батькі, як крьосні!**» (ЛФЗ).

4) «І таке було. Я Славку — чоловіка **поминала**. Після *по́минів* всі роз'їхалися, розійшлися. Думаю, заморилася, трошки ляжу. Тільки лягла, ось мама тут як тут: **“Ти поминала Славка́, поминала**, а **мене ти й не згадала!”** — Я тільки — брик і встала з кроваті. Ой, боже, може, я й сказала: “Поминайте мого чоловіка, а за маму і не згадала, може, й правда, не сказала?!” — Я тоді ж беру канфети, печеньє, пиріжки, **іду зразу на кладбище**. Поспиталася своя сваха: “Де ти йдеш? — Да на кладбище! — Да ти ж тіки поминала! — Да, поминала! Я маму бачила наче вони живі”, — і розказала. **Принесла, канфети, печеньє і на його гроб положила і на мамин**. **«Отче наш» вимовила**, **вибачилась** і пішла додому» (СІГ).

5) «Когда-то мне приснился сон. У нас сосед — мы сильно дружили — умер, Лёнька. Года два или три прошло, как схоронили. И мне снится сон… И он ко мне **приходит**. — Ой, — кає, Мария, я еле к тебе добрался! Я: “А шо такое?” — Просто я к тебе посоветоваться и пожаловаться! Приезжали ко мне все [родные], пили, гуляли, сидели. Поели, попили, ничего мне не оставили!” Я: “Ничего, ничего?” Он: “Ничего!..” — Собралась я, сходила в церковь. Взяла маленькую упаковочку печенья и сто грамм конфет. Кажу: “Лёнь, **ты не обижайся**, я вот тебе сама занесу. **Не волнуйся, не они, так я занесла**!” — **С тех пор он мне ни разу не стал сниться!**» (МФР).

VI. Мотив значимості заборон і неминучості поганих наслідків за їх порушення найкраще висвічується тоді, коли йдеться про застережливі приписи для вагітних, яких вони мають дотримуватися заради народження здорової дитини, а також про заборону для всіх членів громади працювати в неділю та святкові дні традиційного календаря. У підібраних наративах мотив засвідчується безумовними й рішучими конотаціями: «**не можна**», «**нельзя**», «**гріх робити**». Останні майже завжди супроводжуються вказівкою на певний набір заборонних дій: «**вагітним в празники не можна ні шити, ні стірати, мазати…**» (1), «**нельзя в воскресенье шить, воду выливать… нельзя варувать… на кладбище ходити**» (2), «**беременних в поїзд весільний не можна брать**» (3), «**в празники гріх робити**» (4), «**на Троицу нельзя ничего делать**» (5), які у свою чергу часто поєднані в текстах з авторським коментуванням «живих» прикладів шкоди від недотримання цих заборон. Через таке текстове переплетення інформації їх трансляційний аспект двобічний. З одного боку, оповідачки спираються на знання застережень, отриманих від старших родичів, сусідів чи людей взагалі: «**бабушка моя покойна розказувала**» (2), «**баба Соня Македонська каже** [сказала]» (3), «**щитаєца, як** [що]» (2), «**я чула, шо**» (3), «**кажуть, казали люди, шо**» (1, 4, 5). З другого боку, або й одночасно з попереднім, авторки розповідають про більш-менш невтішний наслідок для тих, хто легковажить пересторогою, що мав місце у власній чи іншій родині: «**в нашій сім'ї**

ось як було» (1), «**я знаю у одного дядька**» (4), «**у нас на Троицу люди строили**» (5), — і у такий спосіб ознайомлюють потенційного слухача зі сферою заборон, яка залишається актуальною і в сьогоденному побуті. Серед наведених нижче текстів, зміст яких відбиває давні уявлення про взаємозалежність недотримання заборони і її наслідку, і які мало чим відрізняються на теренах інших регіонів України, є досить рідкісна референція (3), за якою кожна нова вагітність дочки оповідачки супроводжується вошивістю через те, що в її «весільному поїзді», усупереч забороні, опинилася вагітна жінка. (Мотив заборон див. також: $IV_{3,7}$; $VIII_{1}$; $IX_{8,9,10}$).

1) «Як вагітна, в празники **не можна ні шити, ні стірати, мазати, рубати**. Як шити, гляді, пальчики [у дитини] так бувають до кучі. **Кажуть** — це в празник шила! **В нашій сім'ї** ось як було... у моєї сестри. На Пасху свекри її собирались йти гуляти десь в компанії чи шо. Вона [сестра] якраз на сносях була. Свекор одягав сапоги, вони в пилюці були. Сестра: "От, підождіть, тато, я вам зараз щіткою раз, раз!" — І вона народила дитину, і це відсіля [на обличчі] як щьоткою мазнула — риже пятно. Вона носить [таку] стрижку, шо прикриває. Вона щас в Кировограді...» (ЛФЗ).

2) «Беремєнним в воскресеньє **не можна робити**. **Це бабушка ще моя покойна розказувала**, шо **нельзя** шить, воду виливать в воскресеньє. Варувать беремєнним **нельзя**, вишні не рвать — **щитаєца, як** украв. *Як вкрадеш, в дитини буде родимоє пятно*. На кладбище **нельзя** беремєнним ходити» (ІВЩ).

3) «Беремєнную на свадьбу в поїзд весільний **не можна брать**. Моя дочка йшла заміж... і в свадєбном поєздє була беремєнная, Маруська їхняя... **Я чула, шо не можна**.., но вони ж приїхали [з молодим] сюди. Так вона [дочка], як забеременіє — повна голова вош! Ну, спєрва я не знала, а була **баба Соня Македонська**, я їй сказала. А вона **каже:** "Це тому, шо така в поїзді була вагітна. В поїзд беремєнную **нельзя** брать!"» (ОНЛ).

4) «В празники не робили, **гріх робити**. **Я знаю у одного дядька** — він був портний, не признавав ні празників, нічого — родилась у них дєвочка. І задній проход — так була малюсінька дірочка. Як оправлялася, то ніточкою йшло. Воно прожило год чи півгода і вмерло. То **казали люди**, шо він не признавав празник, він шив, а жінка ходила вагітна. То він зашив [дитині] задній проход!» (ОНЛ).

5) «У нас на Троицу люди когда-то строили, мазали хату. Пообедали и ушли. А на Троицу ж **нельзя ничего делать**! Тут тебе гром, молния — хоп, сгорает эта хата. Понимаете! И **кажут:** "Ну **казали ж**, шо на Троицу **нельзя**, нет, все равно начали строить?!!"» (МФР).

VII. Мотив довіри до традиційних обрядів, уявлень, як це видно із самого означення, домінує в наративах, присвячених 1) власне обрядовим (символічним) діям, якими фіксуються етапи зростання дитини, 2) магічним способам лікування дітей, дорослих, 3) демонологічним повір'ям. Тексти із цієї тематики мають характерну заключну частину, за допомогою якої авторки засвідчують своє або чиєсь особисте переконання у дієвості чи достовірності явища, про яке оповідається, а саме: коли йдеться про обряд «перерізання пута» з метою прискорити ходіння дитини, погляд оповідачки закріплюється фразою: «**І це правда! Люді, Кирилу перерізали пута, вони зразу і пішли!**» (1); тексти про прикмету ритуального характеру, за якою підростаюча дитина, котра спромоглася розв'язати збережений матір'ю засохлий пупок, розв'яже разом з тим і свій розум, завершуються фразеологізмами на зразок «**Саша розв'язав — непогано і учиться!**» (2), «**всі четверо дітей розв'язували — факт, усі покончали інститути!**» (3). Більш клішованими є вислови, що виражають корисність лікувального методу: «**Ой, як помоглося!**», «**і той переляк пройшов!**», «**і все проходе!**» (4, 5, 6 див. також $III_{2,4}$; $IV_{4,5}$; VII_{4}). Зміна особистого погляду — від невіри до визнання — стосовно повір'я-прикмети про домовика-*доможила* через події, що сталися в оселі й родині оповідачки, — позначається першим висловом — «**Я никогда никому не верила!**» і заключним — «**Вот вам и не**

верила, вот и случилось!» (7). Позиція результативності або справедливості традиційного явища ґрунтується на прикладі власної практики оповідачок і має ознаки передбачуваного засвоєння й подальшого передавання завдяки контакту з особами реальними (*своїми дітьми* — 1, 2, 3, *іншою дитиною та її матір'ю* — 4, *стороннім хлопцем, хрещеною матір'ю чоловіка* — 7) або ймовірними (5, 6). З такої точки зору показовою є апеляція деяких авторок до колективних правил і знань: «**кажуть, надо пута перерізать**», «**кажуть, треба, щоб пупок розв'язав**», «**кажуть люди, в каждом доме есть домовик**» (1, 2, 7), чим вони не просто аргументують необхідність виконання обрядів, урахування старого повір'я, але й демонструють спадкоємний характер цих явищ.

1) «Вероніка повзає, як обезьянка, на четвереньках, ногу під себе. Становиться [на ноги]. **У нас кажуть**, ножик **надо** брать, **пута перерізать**, зразу піде. **І це правда! Люди, Кирилу перерізали пута, вони зразу і пішли!**» (ІВЦ).

2) «Я народжувала дітей в Олександровкє. З роддому пупок, коли відпадає, віддають і бірочку [дають]. Лежать пупки всіх [дітей]. У мене Саша, як в перший клас шов — **кажуть, треба, шоб пупок розв'язав — він розв'язав. Непогано і учиться**!» (ІВЦ).

3) «Пупок, шо висох — *це і зараз так і тоді* [раніше] *так* — забирали і держали, шоб дитина розв'язала, як іде в школу. У мене четверо дітей, усіх родила в больниці. І пупки всіх я дома сохраняла. **І вони їх розв'язували.** Розумні чи нерозумні — **факт, усі покончали інститути!**» (ЛФЗ).

4) «До мене приїзжала одна женщина і привезла одну дєвочку. Но я лєчу сибірку, воспалєніє! А у цеї дєвочкі на ручкє вондарь [гуля]. Кажу: "Но пораду я тобі дам! Як умре хтось, шоб там не було нікого, один покійник лежав. Возьми ту дєвочку і безимянним пальцем [мертвого] нажми навхрест, скажи — *не бачила, де ти взялося, не побачу, де і дінешся*! *Но на трьох похоронах треба зробить*!" — Ну прошло, мабуть, три чи п'ять років, та ж [жінка] мене встрічає. — Ой, спасибо, тьотя Паша, **як помоглося**! Уже вона вийшла заміж і все хорошо!» (ОНЛ).

5) «*Клечальна субота* [перед Трійцею]. Ходять наламають клеченья, скрізь натикають. Щебрицю нарвуть, любистку [і] посиплять, поставлять цвітів яких. У ліс підуть, чорнок, осика, липа — на воротях ставили, в хаті ставили, в хвірточку, як входиш, ставили осику. Цею осикою [користувалися так]: *як дитина перелякається, ставлять до дверей її і дірочку провірчують, і з цеї осики забивають кілочок. Як тільки чуть дитина переросла, де той кілочок*, **то цей переляк, переполох пройшов!**» (ОНЛ).

6) «Після Різдва *Водосвятіє*. Всі ідуть святить воду. 18-го [січня] ідемо після обід — *вечірня вода*, то для худоби. Ідеш в курятник і бризкаєш, і в хаті хрестики поробим і бризкаєм. А 19-го, на *Ордань* — *орданська вода*, до обід [святять] і цю воду, як захвораєш, і від зглазу [помічна]. Я, як піду в магазин, все! — мене хтось зглазе. Я цією водою побризкаю і **все проходе**! Можна [її] пити, можна вмиватися. «Отче наш» перечитаю, пересплю і **все проходе!**» (КМН).

7) «Кажуть люди, в каждом доме есть домовик. Часто кажуть, вот оставляют детей дома — ребёнка не с кем оставить, на работу надо идти — приду, каже, ребёнок всегда ухоженый. **Кажуть — домовик, домовик! Я никогда никому не верила**! А вот я расскажу, вот у меня было! Вот строились, построились… возле отца, матери… Здоровенный, хороший дом. Прихожу на обед, захожу в квартиру, передо мной гадюка — ш-ш-ш! Голова такая чёрная, чёрная, отакие глаза, отакий язык вытянула — ш-ш-ш! Я как закричу… Один парень заходит.., а у меня тяпка стояла, он взял как начал рубать тяпкою и порубил её на куски. Яйца, яйца такие в ней были, повыпадали… Вот приходит соседка, она крёстная моего мужа… — О, да што ж вы наделали, это ж *доможыл*! Да вы ж *доможыла* вбили! Или с дома выйдете, или что-то слу́чится! Ну и что вы думаете?! И мы продали той дом. Заругались з своими. Муж заболел после аварии… машина придави-

ла ногу ему... потом умер. **Вот**, понимаете, **и не верила**! **Вот и случилось**!» (МПР).

VIII. Мотив переосмислення і критики традиційних звичаїв, як засвідують джерела, становить невід'ємний компонент свідомості й психології носіїв традицій, обумовлений поступом історії взагалі і впливом християнських уявлень зокрема. У цьому сенсі він виступає альтернативою, зокрема, попереднього «мотиву довіри», відображаючи неоднаковість, самостійність, переоцінку погляду наших авторок на одні і ті самі звичаї. Сумнів щодо правдивості наслідку недотримання заборони — 1; заперечення старої прикмети щодо свята Благовіщення, узвичаєного елементу похоронного обряду — 2,3; критику дитячих післязасівальних пустощів на Новий рік — 4 репрезентують вислови: «**не знаю, правда чи ні!**» (1), «**но це неправда**!» (2), «**а я противниця цього!**» (3), [будучи дітьми] **кидалися пиріжками — ума не було!**» (4). Скептичне ставлення до прабатьківських покійницьких ігор-забав, коли *ремінця били*, *дубака били* тощо, дискредитація повір'я про домовика закріплюються протиставними ремарками оповідачок: «**зараз лучше... пісні такі хороші, а то таке — били?!**» (5), «**воно мені не надо — то, щітаєца, як нечиста сила!**» (6). Наступництво цих оціночних суджень, згідно із сюжетами, у яких вони містяться, має переважно побічну форму вираження. А втім, пряме відтворення і впровадження християнського погляду як протилежного віруванню в прикмети виразно проступає у взаємопов'язаних висловах одного оповідного тексту: «**Батюшка каже, шо не надо в приметы верить.., так теперь и я кажу** [присутнім]» (7). Посилання на слова батюшки, церковної літератури є досить типовим (і не лише для матеріалу розглядуваного регіону) елементом характеристик стосовно традиційного способу дій і уявлень, що суперечить християнським приписам. У формулюваннях на кшталт: «**батюшка казав должны...**», «**пишеться** [у церковній книжці] — **ніколи нельзя на кладбищі розводить** [влаштовувати]...», «**предупреждав батюшка, шоб не клали...**», «**шас батюшка сам розв'язує...**» (8), — оповідачки констатують ці колізії або нейтрально, або, частіше, у дусі схвалення того, що зауважує чи робить батюшка, рекомендовано церквою і таким чином вільно чи невільно підважують і транслюють авторитетність християнських настанов.

1) «*Всім не можна робить на празники.* Було! У мене дочка з 58-го року і в школу пішла в перший клас. І там одна привела хлопчика — **це так кажуть, не знаю правда чи ні!** Вона на Пасху отрізала хазяїнові на сорочці рукава, і родився хлопчик — нема по локоть ручки. І сейчас він живий, жонатий» (КМН).

2) «Знаю, шо до Благовіщення **не можна нічого робить...** Птичка до Благовіщення гніздо не мосте. **Но це неправда**! Я знаю на Благовіщення в колхозі робили, біля посадки стояли... І сорока мостила гніздо!» (ОНЛ).

3) «Можуть обмивати [покійника] і свої; але кличуть чужих. Обмиють, нарядять, положать і **надо, шоб в хаті переночувало. А я противниця цього!** Лєтом можна винести в труні на двір!» (ОНЛ).

4) «Зранку на Новий рік хлопчики засівали: «*Сію, вію, засіваю. Ой в полі, в полі там Господь оре, а за тим плужком сам Господь іде. Дєва Марія їсти носила, Бога просила. Ой, вроди, вроди всяку пашницю. Сєю, вєю, повиваю, з Новим роком поздравляю!*» Давали гроші, хлопці засівали за гроші, піріжки давали з фасолею. І отож льод, по льоду скользаємо і **тими пиріжками кидаємося — ума не було!**» (ОНЛ).

6) «Були в нас там [в Західній Україні] забави [покійницькі]. І *ремінця били*, і, вибачте, *дубака били*, і *корець робили*. Це *раньче* було. *Ми виїзжали у 50-ті роки ще було* — сміялися, шутіли хлопці. Прив'язали мотузку їм [покійнику] до ноги, як дьоргнули, а молодьож як злякалася, і дьору — бо мертвяк встає! Скушно було сидіти, де по дві ночі сиділи. Переодягалися в смерть. Помню, оце Францішканя померла, хлопці переодягнулися, наділи на себе простинь і лякали. Казали: "Встала баба Францішкова!" Це ж розвеселяли?! **Зараз лучше! Прийдуть, поспівають, такі пісні хороші. А то таке — били?!**» (СІГ).

6) «Домовий — *там* [у Західній Україні] *такого не було. Я тут чула*, шо в кожній хаті є, годують його. Але я не розпрошувала людей, **воно мені не надо**, **то** [для християнина] **щітаєца як нечиста сила!**» (СІГ).

7) «Кого дитина запіся [під час її хрещення], **то, кажуть**, того і на свадьбе буде більш шанувати. А як кричить чи мовчить?!! — **Батюшка каже, шо не надо в приметы верить**. Если плачет сильно ребёнок, родители стараются соску ему положить. А він [каже]: "Дитина не може розмовляти, то чого ж ви її трусите, вона своїм голосом, як може, просе щастя в Бога! **Так тепер и я** [певча, допомагає в церкві], як бачу, шо вони трусять дитину. — Да не кричи! — **кажу.** — **Та хай дитина просе щастя в Бога**!» (МПР).

8) «**Батюшка казав діти должни** обмивать, як помирає, а в народі сусідів гукають» (СІГ); «**пишеться** [в церковній книжці] — **ніколи нельзя на кладбищі розводить водопой!**» (ОНЛ); «**предупреждав батюшка, шоб не клали** померлому грошей [*місце викуплять*]!» (ВГВ); «**щас батюшка сам розв'язує** руки і ноги померлого **і кладе** [мотузку] в труну, шоб ніхто не взяв [*на погане*] (СІГ).

IX. Мотив перериває частості, неповноти знань у галузі традиційних звичаїв стоїть в одному ряду з попереднім мотивом з огляду на об'єктивність факторів змін, під вплив яких підпадала й підпадає розглядувана сфера. Серед цих чинників неабияку роль відіграє пам'ять з її здатністю не лише зберігати й репродукувати, хай і в оновленій формі, узвичаєне старе, але й щось із цього старого залишати минулому, забувати. З фактором пам'яті тісно пов'язана здібність людини осмислювати й визначати ступінь власного досвіду і знань. Не випадково частина наративів містить у собі лапідарні вислови оповідачок на кшталт: «**я не пам'ятаю!**», «**забула!**», «**не знаю про це, шо воно**!», «**не знаю, для чого, чому!**», які подекуди виникають в розповіді спонтанно, однак частіше (особливо «**не знаю**») є відповіддю на запитання, шо ставилося нами як співбесідником, хоча в подібному статусі може виступати й інша зацікавлена особа, у т. ч. з найближчого оточення оповідачки: діти, онуки та інші і таким чином не отримувати якоїсь конкретної інформації або отримувати її частину чи уривки.

У деяких фрагментах наші авторки мимоволі пояснюють вадами своєї пам'яті неможливість інформативно поновити окремі традиційні складники, пов'язані з особливостями святкування дня Івана Купали, відзначенням інших календарних дат: «**на Івана Купала... щось співали, але я їх** [ці пісні] **не пам'ятаю!**» (1), «**не пам'ятаю, шоб кострище робили, може й було — я забула!**» (2), «**за** [прикмети щодо] **Здвиження — не помню!**»

Стереотипне «**не знаю**» деколи вживають невимушено, але частіше воно залежить від форми нашого запитання, через що отримує різне смислове навантаження. Іноді факт свого певного незнання оповідачки так чи інакше проектують у минуле, на своїх старших родичів. В одному випадку, коли оповідається про властивості домовика і акцентується увага на тому як належить на його витівки реагувати, авторка, не без прикрості, констатує: «**свекруха знала, шо робить, а я вже не знаю!**» (4). В інших випадках власну необізнаність стосовно вміння колишньої баби-повитухи провіщати долю дитини, стосовно міфологічного образу русалки оповідачки обґрунтовують самою відсутністю таких повідомлень з боку їх найближчих попередників: «**не знаю, бо бабушка не розказувала!**» (5), «**старші не розказували, не балакали, то не знаю!**» (6).

Тим часом, зокрема, про русалок все-таки згадують передусім для застереження дітей, а дехто і повніше — у вигляді термінологічної назви, паралельної до дня Івана Купали, і заборони в цей день працювати в полі. Але сказати щонебудь про іпостась русалки, її зовнішній вигляд чи будь-яку фантастичну подобу (на відміну від досить насиченого загалом образу домовика), авторки не можуть, фіксуючи цю конкретну необізнаність фразами: «**мама, бывало, кажет... и русалки, и ведьмы ходят..., а что такое русалки** [мы] **не знали!» (7), «нельзя в горо́д ходити.., бо русалка витолоче. А як воно, шо воно** [таке русалка] **— не знаю**!» (8).

Однак найчастіше конкретна обмеженість знання стосується не так форми, формального складу певного явища, що зберігається й відтворюється в реальній дійсності, як його внутрішнього змісту. Власне, з огляду на те, що сенс існуючого явища є не зрозумілим, втраченим або таким, над яким просто не замислюються, оповідачки вживають слова: «**не знаю для чого, чому**»: «**беременных нельзя брать в кумы, а чому — не знаю!» (9); «я у вас хрестила** [дитину], **то ви вже у мене не можете хрестити, а чого — не знаю!» (10); «скамейки** [як винесли покійника] **перекидаємо, не знаю для чого!» (11);** (щодо норми урахування чисел) **«ещё наши бабушки, дедушки знали, что покойнику надо чётное число, а живым — нечетное, а почему — не знаю!» (12), «на Троицу у нас кумуется молодёжь… а кто знает, для чего? Не задавались этим** [вопросом]!» (13). Наведені висловлювання і тексти, у яких вони містяться, ще раз підтверджують, що форма традиційного явища є дещо стійкішою за його змістове значення, яке швидше переосмислюється або губиться в часі.

Отже, ми спостерігали різні вияви переривчатості, неповноти в галузі традиційного знання і досвіду наших авторок: одні вияви пов'язані з вадами їх власної пам'яті (1–3), інші — демонструють припинення рецепції конкретних навичок на рівні їх особистості (4) або доводять, що певна необізнаність дісталася їм у спадок від попередніх поколінь (5, 6), решта — відображає частковість знаного ними явища (7, 8), відсутність здогадок про сенс деяких існуючих правил, повчань, звичаїв (9–13). Таким чином, попри невимушений чи вимушений характер ключових висловів «**не пам'ятаю**», «**не знаю**», вони вказують на факт припинення певної обізнаності або існування певної необізнаності у сфері розглядуваних звичаїв, а разом з тим і на те, що міжпоколінне інформаційне наступництво на окремих ділянках цієї сфери слабшає, скорочується і збіднюється.

1) «На Івана Купала при нас плели вінки і кидали в ставок, куди, в яку сторону пливе, туди заміж вийдеш. Костьор робили і плигали. **Шось співали, але я їх** [ці пісні] **не пам'ятаю!**» (ОНЛ).

2) «Я не пам'ятаю, шоб було оце, як зараз в клубі відмічають Івана Купала. Воно, кажуть, здавна було. Ми вінки плели і обливалися водою на Івана Купала. **Не пам'ятаю, шоб кострище робили, може і було — я забула!**» (ВГВ).

3) «Покрова. Казали, яка Покрова, така й зима. **За Здвиження — не помню!**» (ОНЛ).

4) «У мене була свекруха, шо лікувала. До неї ходили. Оце ж вона пчол мертвих підпалювала, як зуби болять [у дорослого], коров вона якось лічила. І було таке у їх — *ще дєд розказував*: сіни і було там *шось* [на увазі домовик] — начне з горища кидать дерев'яні колодки, шо шиють, то лоша біга по хаті кричить, або підіпре двері чи столом, чи чим. **То вона** [свекруха] **знала, шо робить. А я вже не знаю!**» (ВГВ).

5) «Чула, шо були знаючі повитухи. **Я не знаю, бо бабушка не розказувала!**» (ЛФЗ).

6) «**За русалку старші не розказували, не балакали, то не знаю!**» (ІВЩ).

7) «Тогда, когда начинали спеть яблоки, груши (а у нас после войны были сады), **мама, бывало, кажет:** "Дети, боже сохрани, по чужим садам ходить, **и русалки, и ведьмы ходят**, да, не дай бог, вас повешают и вас не будет!" — И вот есть у тех яблоки, у тех — груши, и мы сроду не пойдём. **А что такое русалки — не знали!**» (МПР).

8) «На Івана Купала кажуть: "*Не лізь в воду, русалка схватить*!" В селі казали — *русалкін дєнь*, **нельзя в город ходити**, нічого робити, **бо русалка витолоче**. **А як воно, шо воно** [таке русалка] **— не знаю!**» (ЛФЗ).

9) «Беременным на кладбище нельзя идти, бо гроб забивают, *шоб не испугаться, дитина не завмерла*. **Беременных нельзя брать у кумы. А чого — не знаю!**» (ІВЩ).

10) «В куми сімейну пару у нас не беруть, *треба* з різних хат. Даже і єслі ви кумували у них і вас опять беруть із кимось — то *нельзя*! **Я у вас хрестила, то ви вже у мене не можете хрестити. А чого — не знаю!**» (ЛФЗ).

11) «*Так і тут даже* [так, як робили в Західній Україні] — винесли [покійника] з хати, положили на дворі на скамейки. Забрали ска-

мейки, несуть на машину, а ті скамейки перекидають. **І хатні скамейки перекидають. Не знаю, для чого!**» (СІГ).

12) «Говорят, чётное число должно быть на похоронах. На кладбище роздают две конфеты, два печенья. Богачи, например, ложат шесть конфет, шесть печенья, а бедненькие по две. Чётное число для мёртвых, нечётное — только для живых. И цветы так же. Это издавна. **Ещё наши бабушки, дедушки знали**. Чем только и различались — что **покойнику надо чётное число, а живым — нечётное. А почему — не знаю!**» (МПР).

13) «На Троицу у нас *кумуется* в садах молодежь. *И раньше, и сейчас!* Молодёжь собирается. — Приходи, будем кумиться! — А где? — Да у нас, у нас сад красивый! Парни с девками по семнадцать, восемнадцать лет кумятся. Надо, чтобы нравились друг другу. Может быть они и не будут кумовьями в кресте. Приходят и гуляють, приносять выпивку и закуску, ну, пары четыре, пять. У дивчат мanисто. Хлопцы приносят и наливают выпивку. А девки ж — яички приносят и закуску. — Так, я хочу с тобой кумиться! И она через своё мaнисто яичко ему передавает. Он яичко себе забирает. Наливает ей и себе магарыч и целуются. И они стали кум и кума. Это **смолоду кумятся! А кто знает — для чего это! Не задавались этим** [вопросом]!» (МПР).

***

Розглядаючи оповідні тексти на тему традиційних звичаїв, пов'язаних з помітними подіями в житті людини, ми спробували вирізнити з-поміж структурної основи відповідних тематичних сюжетів різні функціонально-змістові особливості, тобто мотиви міжпоколінної передачі інформації в досліджуваній царині. Можна сказати, що загалом характеристики цих мотивів — згруповані і наведені в статті як різновиди загального (І, ІІ), аксіологічного (ІІІ—VII) і трансформаційного (VIII, IX) порядку, — відображають певну систему традиційно-культурних цінностей, форм і значень, яка транслюється поколінням наших оповідачок з минулого в майбутнє такою мірою, якою вона зберігається в їхній пам'яті або/і реальній сьогоденній практиці. Інакше кажучи, сукупний погляд на різноманітні специфічні висловлювання акціонально-комунікативного спрямування, якими користувалися авторки у своїх розповідях, засвідчує, що сам по собі процес передачі традицій відбувається постійно, але стан, змістове «наповнення» цього процесу з плином часу, еволюцією свідомості й психології людей поступово змінюється: це виразно унаочнили останні мотиви (VIII, IX) з фактографічними прикладами переосмислення й критики та переривчатості, неповноти щодо окремих ділянок індивідуального звичаєво-обрядового знання. А втім, слід окремо відзначити справді вражаючу життєву стійкість на теренах досліджуваного регіону чималого обсягу традиційної, хай у чомусь модифікованої чи скороченої, звичаєвості, що продемонстровано переважною більшістю тематичних сюжетів, підібраних як доказ трансмісії мотивів загального й актуального аксіологічного значення (І—VII).

З'ясованими найпоказовішими мотивами наступництва традицій не вичерпується їх потенційно можливий склад, у принципі необмежений, як і сама спадщина традиційної народної культури. Зокрема, ми обійшли спеціальною увагою мотив колишнього існування певних звичаїв, які не є забутими, але вийшли із вжитку давно або за молодості наших авторок, і які легко розпізнаються навіть у структурі наведених у статті наративів через вислови на кшталт «колись (тоді, раніше) було» і (або) «тепер (зараз) нема» (див. $II_{2,3}$; III_1; $IV_{2,8}$; VII_3), іноді з конкретно-історичною вказівкою окремих практик — «у 50-ті, 80-ті роки» ($VIII_5$; I_2). Простежуються також ознаки порівняльних етногеографічних характеристик, виражені в топічних параметрах на зразок «там і тут» (див. $IV_{6,8}$; $VIII_{5,6}$; IX_{11}), а також типові для сучасних референцій поняття з ознакою ступеня побутування явища — «зараз хто як, у кого як», «зараз мало хто», «ще буває», чим фіксується перехід від масового до диференційованого, індивідуалізованого застосування певних традиційних соціонормативних навичок, знань (щоправда, у наведених матеріалах лише

один виразний приклад — I[1]). На серйозну увагу заслуговують термінологія звичаєвості, ритуально марковані фольклорно-вербальні стереотипи, кліше тощо, які часом демонструють особливу стійкість на тлі трансформації решти компонентів явища. Згадані ключові вислови, а також обрядові терміни, формули, замовляння тощо в оповідних текстах принагідно виділялися курсивом. Разом з розглянутими мотивами вони, навіть у своєму вищенаведеному схематичному вигляді, сприяють розумінню того, що традиційні народні звичаї, обряди, уявлення — це історична система багатоманітної і гетерогенної духовно-культурної інформації, спадкоємність якої, хоча і є безперервною, проте здатна змінюватися зі зміною самих поколінь.

Скорочення

ОНЛ – Олександра Никифорівна Літвінова, 1917 р. н., с. Федорівка-2, Артемівський район, Донецька область*.

ІВЩ – Інна Вікторівна Щербак, 1975 р. н., с. Михайлівка, Олександрівський район, Донецька область*.

СІГ – Стефанія Іллінічна Гірак, 1937 р. н., с. Михайлівка, Олександрівський район, Донецька область. Представниця переселенців 1950-х років із Західної України, що становлять половину мешканців села*.

ПАС – Прасковія Аникіївна Сірокурова, 1929 р. н., с. Торське, Краснолиманський район, Донецька область**.

ЛФЗ – Любов Федорівна Зубенко, 1941 р. н., с. Червоний Оскіл, Ізюмський район, Харківська область*.

МПР – Марія Пилипівна Распопова, 1938 р. н., с. Петрівське, Балаклiївський район, Харківська область**.

КМН – Клавдія Михайлівна Невечеря, 1935 р. н., с. Нова Астрахань, Кремінський район, Луганська область*.

ВГВ – Валентина Григоріївна Вороніна, 1936 р. н., с. Миколаївка, Папаснянський район, Луганська область*.

* село, у якому переважають українці

** село, у якому переважають росіяни

[1] Див. напр.: розділ – Полісся: стан та перспективи етнологічних та лінгвістичних досліджень // Полісся: мова, культура, історія. Матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С. 3–55; *Толстая С.* Этнолингвистическое изучение Полесья: состояние и перспективы / Полісся... – С. 47–54; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования). – М., 2005; Категории родства в языке и культуре. – М., 2009; *Бріцина О., Головаха І.* Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині. – К., 2004; *Нич Р.* Світ тексту: поструктуралізм і літературознавство. – Л., 2007.

[2] *Толстые Н. И. и С. М.* Принципы составления этнолингвистического словаря славянских древностей // Этнолингвистический словарь словянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. – М., 1984. – С. 18.

[3] *Толстые Н. И. и С. М.* Принципы составления… – С. 18; Про співвідношення функцій, дій, предикатів у студіюванні тексту народних обрядів, вірувань див. також: *Виноградова Л. Н., Гура А. В., Кабакова Г. И.* и др. Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному Конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы (София, 30. VIII. – 6. IX. 89). Проблемы культуры. – М., 1989. – С. 78, 79, 83 та ін.; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Материалы к VI Международному Конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. – С. 86, 87, 102–107 та ін.; а також: *Криничная Н. А.* К проблеме структуры фольклорного вербального текста; *Новик Е. С.* Глубинная структура обрядового текста и её интерпретация // Фольклор. Проблемы сохранения, изучения, пропаганды. Всесоюзная научно-практическая конференция. Тезисы в двух частях. – М., 1988. – Ч.1. – С. 81, 82, 168–170; *Гаврилюк Н. К.* Міфологічні формули на тему «походження» дітей. Досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. XI Міжнародний з'їзд славістів (Братіслава, 30 серпня – 8 вересня 1993 р.). – К., 1993. – С. 176–197; *Гаврилюк Н.* Сучасні прояви змін та стійкості в сфері українських традиційних уявлень // Етнологія. Фольклористика. Культурологія. VI Міжнародний Конгрес україністів (Донецьк, 28.06. – 1.07.2005. Кн.1. Доповіді та повідомлення. – Донецьк; К., 2005. – С. 44, 55.

[4] *Толстой Н. И.* Диалог-ритуал // Этнолингвистический словарь славянских древностей. – С. 123–129.

ГОСТИНА В УКРАЇНЦІВ У КОНТЕКСТІ КОМУНІКАЦІЇ

Лідія Артюх

УДК 392.7(477)

У статті розглянуто гостину як один з елементів побуту, який уособлює і матеріальні, і духовні компоненти культури. У сучасному й традиційному інформаційному полі вона посідає важливе місце як засіб комунікації. Розглянуто явища системи спілкування — престижність, обмін дарунками, особливості співіснування традиції і моди.

Ключові слова: гостина, гостинність, гість, господар, дарування, традиція, мода.

A meal is regarded in the article as an element of way of life which realizes material and spiritual components of culture. It is of importance in the modern and traditional informational field as a means of communication. The author researches the prestige, the change of gifts, coexistence of tradition and style as the events of the intercourse system.

Keywords: meal, hospitality, guest, host, giving, tradition, fashion.

Гостинність як соціальний феномен можна віднести до тих норм звичаєвої поведінки, які підпорядковані певним проявам соціального контролю. Як слушно зауважив російський етнолог Ю. Семенов, «правові норми зафіксовані в різноманітних документах: кримінальних і громадянських кодексах, конституціях, окремих законодавчих актах і т. п. Моральні норми не записано ніде. Вони існують лише в громадській думці. І громадська думка водночас є єдиною силою, яка забезпечує виконання норм моралі» [1]. Досліджуючи етикетні норми поведінки у різних народів, А. Байбурін і А. Топорков дійшли висновку, що пізнати культуру народу, не знаючи специфічних правил його поведінки, майже неможливо: «Повнокровне існування людства саме й забезпечується різноманітністю культур, варіативністю форм людської поведінки, психології мислення. Знання традиційної культури поведінки не лише дає нам можливість нормально спілкуватися з представниками інших національностей, але і вчить поважати чужі звичаї, якими б дивними й безглуздими вони не здавалися на перший погляд» [2]. Ці слова є справедливими і щодо норм гостинності, які теж можна вважати частиною етикетних.

У побутовій культурі гостинність становить неабиякий пласт, який спирається на стародавні й новітні традиції народів. Гостинність трактують у народі як прояв доброчесності, люб'язності, любові до ближнього, привітності, доброзичливості: «Ґазда в кут, коли гості суть»; «Свої в кут, коли гості йдуть»; «Для гостя хоч застався, але постався»; «Коли надувся, як сич, то гостей не клич» [3]. Народні визначення гостинності підтверджено й класичними: «Гостинність — привітність у ставленні до гостей, люб'язний прийом гостей» [4]; «Гостинність — властивість за значенням гостинний, готовність, бажання приймати гостей і пригощати їх, гостинне приймання» [5]. У давньоруській культурі й у пізніших середньовічних пам'ятках чітко простежуються настанови про необхідність і обов'язковість щедрого прийому гостей (званих і непроханих), поштування їх. Хлібосольство як синонім гостинності не раз згадується в документах і билинах: «Напоите, накормите, оуне ина, и боле же чтите гость аще не можете даром — брашьном и питьем» (1125) [6]; «И боле же чтите гость откуда же к вам придеть или простъ, или добръ, или солъ, аще не можете даромъ, брашном и питьемъ, ти бо мимоходячи прославлять человека по всех землехъ» [7]. (Даром тут називають дарунок.) Свідчення іноземців підтверджують гостинність і щедрість слов'ян, які не відпускали гостей без частування [8]. Гостинність поширювалася не лише на своїх, але й на чужих, навіть іновірців і ворогів. Суворий своїм ставленням до католиків-латинян Києво-Печерський патерик наставляє бути прихильними до «просящих»: «Давайте им Бога ради ясти, но в их съсудах: аще ли не будеть в них съсуда, въ своем даити и потом, измывши съсуд, молитва дати» [9].

У ньому також лунає заклик, попри ксенофобську нетерпимість, виявляти гостинність до представників інших віросповідань: «Аще видища нага, одежи ї, или гладна, или бедою одержима, помилуй ї. И аще ти будеть от которыя веры еретикъ и латининъ, всякого помилуй и от бед избави и мьзды от господа не грешиши» [10].

У літопису Самійла Величка описано бенкет, що його влаштував Богдан Хмельницький після битви під Корсунем: «Хмельницький учинив великий бенкет, щедро пригостивши на ньому свою старшину й значних козаків, а також Туган-бея зі значними татарами і полонян, польських панів. Рядовому козацтву й татарам було видано 25 куфів горілки і наказано було також напоїти рядове полонене товариство польське» [11].

До всіх заїжджих і захожих людей запорожці були вкрай доброзичливо налаштовані. Д. Яворницький наводить розповіді Микити Коржа: «Цей звичай [гостинності. — *Л. А.*] був у запорожців не лише до приятелів і знайомих, але й до сторонніх людей, і здійснювали сю доброчинність до прочан чи мандрівників суворо й неухильно» [12]. П. Куліш також подає приклади доброчесності козаків, їх гостинності без сподівань на подяку й відплату: «Там ніхто, бувало, не сміє сказати старому чоловіку: "Ти даремно хліб їси". Приїжджай туди всяк, увіткни в землю списа, повісь янчарку (шаблю) і лежи собі хоч три місяці, — пий і їж все готове. Тільки й справи, що встань та помолись Богу; а коли є гроші, ступай у корчму пити горілку. Якщо ж хто скаже: "Дурно хліб їси", то козаки в той же час накинуться: "А, ти вже закозакувався, сякий-такий син!"» [13]. Вербальні формули в оказіональний гостині («Хліб та сіль!», «Просимо до нашого хліба-солі!») збереглись як важливі елементи етикету до наших днів.

Слово «гість» має давньоруські корені, де воно означало «іноземець», «іноземний купець», як і в більшості слов'янських мов. Так само латинське *hostis* мало початкове значення «чужинець, гість», а пізніше — «ворожий чужоземець, ворог» [14]. Отже, щедро приймали і своїх гостей, не цуралися і гостей-чужинців, яких частували і вшановували за етикетом. У Симеона Полоцького (XVII ст.) є чотиривірш:

Гостя чредить радость
Паче, неже сладость.
Аще косвенно зриши,
Зле ты гостя чредиши [15].

(«Чредить» — тут насичувати черево, годувати; «косвенно» — косо, недоброзичливо).

У давньоруській традиції словом «гостьба» (гостина) позначали власне пригощання, бенкет. У І. Срезневського читаємо: «Царь зело о семъ возрадовался, и много толстотну гостьбу сотвори его ради, и нищим много раздав» [16]. Таке саме значення має й давньоруське слово «гоститься» — бенкет, пир («Сотвори Авраам гоститву велику» [17]).

У запропонованій статті, звичайно, не можливо охопити всю складність гостинності як явища побутової культури, зупинимося переважно саме на проблемі гостини, гостинної трапези, застільного етикету.

Престижність. Важливе значення в системі спілкування та проявах гостинності в побуті має саме гостина. Через гостину відбувається самоідентифікація особи в громаді, спільноті, як вияв потреби людини визначити в ній своє місце, точніше — соціальна ідентифікація. У кожному окремому випадку, у кожній окремій трапезі з кожної визначеної оказії будь-який гість і кожен господар має своє визначене місце. Тут враховується соціальний статус особи (вік, стать, шлюбний стан, рід занять і ступінь спорідненості, близькість до родини чи повна відсутність такої). За таким статусом у різних ситуаціях відбувається соціальна диференціація застілля.

На весіллі в українців місця за столом розподіляються згідно зі значенням особи у весільних чинах. Молоді завжди займають центральне місце, поруч — дружки й бояри молодих з неодруженої молоді, потім — свати молодого/молодої (залежно від того, на чиїй території відбувається гостина), далі — хрещені батьки й за становищем інші. За назвами українських весільних чинів можна простежити ієрархію всієї весільної громади — від «князя» з «княгинею» і «боярина» з «дружками» й «світилками» до «запорожців» (незваних гостей, переважно ді-

тей, які підходили тільки до порога або стояли за тином). На другий день для неодруженої молоді місця за столом вже немає, їхній статус не дозволяє їм подальше спілкування з молодими. Нині, щоправда, спілкування молодої/молодого зі своїми неодруженими подругами/друзями вже майже не регламентується. Хоча таке спілкування відбувається пізніше, у подальшому повсякденному житті, а на весіллі цієї норми дотримуються й досі.

На родинах гостювання в молодої матері заслуговують тільки одружені жінки, а пригощати й припрошувати їх має молодий батько дитини. При цьому його статус тут досить непрестижний: жінки мають право збиткуватися з нього, коверзувати, вимагати чогось нездійсненного — такий собі невинний прояв рудиментів кувади (заподіяння страждання чоловікові за пологові муки жінки). На хрестинах найпочесніше місце відведено хрещеним батькам дитини, бабі (бранці, повитусі), яку сьогодні зі зникненням інституту бабування часто замінює одна з рідних бабусь дитини. Хрещені батьки можуть мати різний вік, громадське становище, бути одруженими чи неодруженими, бездітними чи мати дітей, бути родичами породіллі чи просто зустрічними. Єдина формальна вимога до їхнього статусу при хрещенні дитини: вони повинні бути різної статі й не можуть бути подружжям. Якщо вони належать за статусом до неодруженої молоді, то й у подальшому житті їм заборонено звичаєм брати шлюб один з одним.

Поминальні трапези так само мають свої вимоги до розміщення присутніх за столом. Тут майже непомітно їхню соціальну ієрархію або ж вона зовсім відсутня. Перед небіжчиком усі рівні. Важливу роль за поминальним столом відіграють саме чужі, далекі, не пов'язані з родиною покійного люди. Уважається, що запрошення на поминальний обід подорожніх, прошаків, незнайомців підвищує статус поминання. За народними уявленнями, годуючи чужих, рідні «годують» на тому світі померлого; те, що дається на цьому світі чужим, «вертається» на тому світі покійному. Так до застілля приєднується ще й інший суб'єкт спілкування, який долучається до світу живих через їжу.

«Годування душ» («душок») є характерним і для української календарної обрядовості. Згадаймо поширений і нині звичай залишати на столі святвечірню й хрещенську кутю з ложками, гадання, чи приходили «Діди» на вечерю вночі; годування русалок на Троїцькому тижні; залишання в поминальні дні на могилках їжі й пиття для покійних. Згадаймо також поширений в Україні звичай готувати на поминки гарячий борщ чи капусняк, «щоб душа харчувалася» парою від гарячої страви, або розламування гарячої хлібини на підвіконні з цією самою метою.

Комунікаційні зв'язки зумовлені не лише опозиціями *свій/чужий*, але й формулами *свій/свій* (родич), *свій/близький* (свояк, сват), *свій/далекий* (сусід, односелець, земляк), і далі — *свій/чужий* як подорожній, прошак, прочанин, незнайомець, чужинець і, зрештою, *свій/чужий* як живий і мертвий.

Просторова організація застілля залежить від ситуації, задля якої воно відбувається. Застілля за традицією може відбуватися в хаті, у тимчасовому критому приміщенні у дворі чи на вулиці, просто неба на вулиці, біля церкви, на цвинтарі або біля нього тощо. Проте у будь-якому приміщенні чи просто неба стіл має свої престижні місця, що їх посідають найпочесніші гості чи господарі, на честь яких відбувається урочистість (молоді на весіллі, баба-бранка й куми на хрестинах тощо). У хаті це місце навпроти дверей під образами, надворі ж — на торцевій частині столу, у всіх на виду.

І нині на велелюдних бенкетах запрошені й господарі дотримуються ієрархії розташування за столом залежно від соціального статусу (постійного чи оказіонального). Ці традиції надзвичайно стабільні, їх порушення й сьогодні може призводити до конфліктів. Приклади можна віднайти ще в билинах часів Київської Русі. Звертаючись до невеселого під час бучного бенкету богатиря Сукмантія, князь Володимир запитує:

Али чара ти шла не рядобная,
Или место было не по отчине? [18]

Комунікативні ролі кожного учасника трапези в різних застіллях визначено самою оказією [весілля чи поминки, хрестини чи Різдво, обжинки чи Храмове (Престольне) свято та ін.]. Нерідко це пов'язано з роллю гостя в громаді: місце в урядовій структурі, високий майновий статус, неформальне лідерство, віковий або гендерний статус. Проте сама лише життєва соціальна (владна) позиція гостя не має домінуючого значення. «Вищість» у цій сфері зовсім не є відповідною у сфері обрядовій, де кожен виконує свою визначену роль саме в контексті певної гостини. Престижне, почесне місце за столом займають гості, які виконують визначальну роль у застіллі, ієрархія місць визначена саме за таким принципом. Найімовірніше, саме почесні ролі, які виконують гості в різноманітних застільних актах, підвищують їхній соціальний статус, соціальну значимість у суспільстві, їхній престиж і авторитет. Стратегія їхньої поведінки також відповідає ситуації: у випадку виконання ними обрядових дій вони грають свою роль (боярина, кума, свата тощо), у звичайному житті вони будують свої стосунки з оточенням відповідно до своїх прямих обов'язків (батька чи сина, керівника чи підлеглого, літньої чи молодої людини тощо).

А. Байбурін і А. Топорков уважають, що в традиційному суспільстві «людина звернена до оточення передусім своїми соціальними атрибутами, а не особистими властивостями: вона член сім'ї, роду, общини й т. ін. Саме соціально-громадські й родинні характеристики і визначають насамперед його комунікативний статус» [19]. У сучасній культурі, на їхню думку, різко зростає і роль особистості. В українській традиційній і сучасній побутовій культурі не так чітко помітно різницю між соціальним і особистим, тут певною мірою відбувається поєднання норм колективної моралі з індивідуалізмом упродовж досить тривалого часу, принаймні, двох останніх століть.

Прояви гостинності як давньої традиції, як збереження архаїчних її форм можна побачити й нині в українських різдвяно-новорічних обрядах колядування, щедрування, посівання. Г. Рейналь слушно зазначав: «В епоху, що передувала цивілізації, торгівлі, винайденню знаків багатства, коли притулок для мандрівника не було зумовлено ніякою вигодою, його забезпечувала гостинність. Привітний прийом чужинця був його [господаря. — *Л. А.*] священним обов'язком, і його нащадки могли віддавати його часом навіть кілька століть потому» [20]. Рудименти подібних звичаїв прийому «незнайомців», «чужинців» (ряджених, перевдягнених у чужі шати) простежуються у прийомі колядників, щедрувальників. Господар, ризикуючи своєю репутацією, своїм авторитетом, не може відмовити гостям, які прийшли привітати його і його родину з великим святом. Частування таких непроханих гостей є проявом вищого ступеня гостинності, яка в майбутньому, за народними уявленнями, може навзаєм принести господарю добробут, достаток і благоденство. Цей феномен пригощання як милостині чи жертви на користь гостя відмічав ще Є. Анічков на межі XIX—XX ст. [21]

У народній звичаєвості важливим є не лише престижність місця гостя під час гостини, але й престижність господаря в громаді. Господар мусить прийняти гостей так, щоб його шанувало оточення.

Стосунки *гість—хазяїн* у традиціях українського народного етикету складалися, як правило, на користь гостей. Гостям пропонували найкраще, що було в домі, вибачали деякі вільності поведінки, навіть відхилення від звичаєвих норм. Піддавали громадському осуду тих, хто не вмів гідно приймати гостей: «Вітали, а за здоров'я не питали»; «Давали їсти й пити, та не було кому просити»; «Вміла подавати, та не вміла припрошати»; «Їсти й пити було, та принуки не було»; «Просили їсти, та не дали де сісти». Гості відповідно мали вихваляти господарів, висловлювати добрі побажання, виголошували тости: «А батькові твоєму щоб жито родило!»; «Бодай на вас добра година та грошей торбина, а до того ж дітвори сотні півтори!»; «Щоб ви міряли гроші мискою, а дітей колискою!»; «Бувай здорова, як риба, гожа, як вода, весела, як весна, робоча, як бджола, багата, як земля!»; «Дай вам, Бог, жити,

мед-вино пити, хліб жувати і добра наживати!»; «Коноплі під стелю, а льон по коліна, щоб у ваших хрещеників голова не боліла»; «Накажи вас, Боже, хлібом та сіллю!».

При цьому кожен з гостей, як уже зазначалося, мав своє закріплене за традицією місце в гостині й дотримувався адекватної лінії поведінки згідно зі своєю позицією в певній ситуації. Скажімо, куми на хрестинах чи на весіллі мали значно вищий статус, ніж інші гості, незалежно від їхнього віку, але на храмових застіллях більша роль відводилася старійшинам і церковним служителям. Така соціальна нерівність, що залежала від ситуації, саме й «виправлялася» в інших обставинах: *нижчий* ставав *вищим* і навпаки. У такий спосіб етикет «виробляє» своєрідні стандарти поведінки для збалансування стосунків усередині спільноти.

Дарування. Обмін дарунками як комунікаційний засіб є особливо важливим явищем в українській гостині. Відповідність дарів є її необхідним елементом. Дарунок як матеріальний символ гостини в українській народній культурі відігравав таку саму значиму роль, як і в інших культурах, хоча, на перший погляд, цей феномен не можна порівнювати з подібним у побутовій культурі, скажімо, народів Кавказу. Однак, за своїм семіотичним статусом, він є так само важливим у гостинній структурі українців.

Залишки архаїчних норм поведінки можна вбачати в обов'язковості дарування подарунків гостями й одержування ними подарунків навзаєм. У структурі *дарунок—віддарунок* перший мусить бути вагомішим, а другий, як правило, має суто символічний характер, що не зменшує його значення в гостині. Скажімо, обдаровування молодих на весіллі супроводжувалося майже повсюди в Україні роздаванням короваю. А. Байбурін і А. Топорков цілком слушно вважають економічну неадекватність *дарунків/віддарунків* ознакою архаїчного суспільства [22]. Тільки з часом обмін формується, на думку М. Косвена, у свідому економічну угоду, у якій головною стає ідея цінності й оцінки предметів, якими обмінюються [23]. Рівноцінність подарунка в українському весіллі (наприклад, *вівця чи телиця/шматок короваю, сувій полотна/шматок короваю*) у цьому випадку суто умовна. Тут хліб (коровай) стає справжньою цінністю — віддарунком за подарунок молодим і вважається абсолютно адекватним для обміну предметом. Це свідчить про збереження дуже давнього семіотичного статусу хліба в українській побутовій культурі, його високого значення в ієрархії матеріальних цінностей.

Однак у народному етикеті проблеми обміну дарами не такі й прості. Гості, ідучи на весілля (родини, хрестини), брали на себе зобов'язання й самі приймати гостей, а отже, брати подарунки від них, а господарі через певний час ставали гостями, тобто одержували статус тих, хто дарує. Кілька разів у експедиціях вдавалося зафіксувати ситуацію, коли до господарів не з'являлися запрошені заздалегідь гості, і гостина не відбувалася. А траплялося це в тих випадках, коли господарі свого часу ігнорували запрошення односельців і не ходили до них на гостини. З іншого боку, побувавши в гостях, слід було запросити господарів до себе: «У гості ходить — треба й до себе водить»; «Любиш в гостях бувати, люби ж гостей і приймати»; «Як хочеш на гостину ходити, то мусиш і до себе запросити» [24]. Отже, установка на обов'язковість подарунка для отримання віддарунка та взаємного споживання страви на гостині для продовження дружніх стосунків і нині залишається необхідним елементом етикету.

Мода і традиція. У системі комунікацій ці два поняття перебувають нібито у двох різних площинах: традиція — у вертикальній (часовій), а мода — у горизонтальній (просторовій). Традиція доносить до нас із найархаїчніших прошарків найвиразніші елементи побутової культури, які є її репрезентантами. Репрезентант у точному перекладі українською мовою — це представник. У даному разі представник розглядатиметься як виразник певних етнічних і етнографічних рис, типовий зразок певного елемента народної культури. Він викликає асоціації з відповідними етнокультурними явищами, що існують у контексті певної етнографічної системи. Репрезентант же в деяких умовах ви-

ступає як важлива частина символу, іноді навіть беручи на себе його функції. У цих випадках він наділяється особливим змістом, що однаково інтерпретується представниками етнічної чи субетнічної групи. Тобто його ознаки однаково «прочитуються» усіма чи більшістю членів співтовариства.

Зупинимося лише на репрезентаційних функціях певних елементів культури — стереотипічних. На противагу моді, яку словник української мови трактує як «*недовготривале* панування в суспільстві певних смаків, що виявляються у зовнішніх формах побуту, особливо в одязі» або ж «загальне визнання, популярність у *певний час*» [25], етнічний стереотип є виразником закріплених етнічних традицій, які функціонують *упродовж років, десятиліть, а то й століть*.

Цілком справедливим є твердження про особливу стійкість народної їжі серед інших елементів народної матеріальної культури, однак воно не заперечує і її схильності до моди (щоправда, в окремих деталях, а не в цілісній системі).

У структурі трапез, повсякденних і святкових, упродовж віків побутують страви, які є типовими для українців загалом, а також такі, що характерні для населення певних етнографічних регіонів. Так, по всій Україні поширені борщ, капусняк («капуста»), печеня, вареники, холодець, на Правобережжі переважають голубці, а на Лівому березі Дніпра — галушки та млинці (зокрема гречані). І досі будь-яка гостина святкового чи обрядового характеру не обходиться без обов'язкового набору традиційних страв. Стереотип сприйняття характерних для певної етнографічної зони страв може навіть стати поштовхом для наділення населення цього етнографічного регіону прізвиськами. Так, здавна полтавчан прозивають «полтавськими галушками», «гречкосіями», а поліщуків — «бульбяниками».

Кожен етнос і субетнос, віками виробляючи власні традиції у звичаєвій, обрядовій та повсякденній сферах, створює систему переваг, що вкорінюються в побут, зумовлюючи певні стандарти утилітарної поведінки.

Стійке закріплення і в повсякденній, і в обрядово-святковій сфері певних переваг і звичок можна простежити через багатовікове панування в харчуванні «символу українства» борщу. Коли дослідники народної культури опитують інформаторів різного віку й соціального статусу про найвідоміші українські національні страви, то майже 100 % українців називають борщ, вареники та сало. Відомо також, що й інонаціональні респонденти, які хоч скільки-небудь обізнані з українською культурою, відповідають так само. Тут автостереотип і стереотип зовнішнього сприйняття культури збігаються. Річ у тім, що мова харчування так само виразна, як і інших елементів культури. Борщ містить в собі все смакове багатство української кухні, є, якщо можна так висловитися, певним бароковим шедевром з його універсальністю, «життєлюбством», багатокомпонентністю, вишуканістю та безкінечною кількістю варіантів, що не повторюються. Борщ як видатний винахід світової кулінарної культури став репрезентантом не лише української кухні, але й українського побуту загалом. Саме ця страва була й залишається впродовж століть виразником, представником смакових пристрастей українців, незалежно від їхнього вікового, професійного чи іншого соціального статусу. У цьому аспекті його семіотичний статус дуже високий, і в часовій системі комунікаційних координат він посідає головне місце.

Саме символічну роль утилітарних предметів як засобів комунікації визначав свого часу етнограф-класик С. Токарев: «Найрізноманітніші звичаї, пов'язані з їжею і способами її приготування й споживання, вірування, обряди, що стосуються їжі, відображення її у фольклорі — усе це породжене не лише матеріальними властивостями харчових речовин, але і їх символічним значенням як форми спілкування людей або ж як форми їх роз'єднання» [26].

Тепер повернемося до другого вектора в сучасній системі харчування — до змін, мінливості, і, повторюючи дефініцію, подану словником

української мови, *недовготривалості* явищ, тобто моди. У сучасних куховарок, що готують гостинні трапези, часто виникає потреба вразити гостей чимось несподіваним, особливим, щоб гості не осудили господаря. Як зауважив відомий російський історик і етнолог Ю. Семенов: «І зараз нерідко відставання від моди вважається непристойним» [27]. Несправедливо вважають, що мода — привілей лише одягу. На сучасному етапі розвитку цивілізації, зі зростанням комунікаційних можливостей, інформаційного буму зовнішні впливи на культуру етносу (зокрема матеріальну) неминучі. Водночас харчування як елемент культури досить своєрідно «ставиться» до зовнішніх імпульсів і «не дозволяє» повною мірою інтегрувати їх. Відбувається процес відбору прийнятних компонентів «чужої» культури, які не порушують цілісності системи національного харчування. Опозиція *свій/чужий* не «дозволяє» повністю й без змін розчинити у власному культурному середовищі елементи іноетнічної культури. Можливо, інтуїтивне збереження специфіки традиційного харчування пов'язане не лише з прагненням стабілізації етнічної своєрідності. Тут не останню роль може відіграти адаптація не тільки соціальна, але й фізіологічна. Адже сучасними дієтологами встановлено беззаперечну корисність традиційних продуктів харчування й сумнівну користь від незвичних екзотичних наїдків.

Завдяки широкому інформаційному простору на сучасний гостинний стіл потрапляють такі страви, які не суперечать нормам традиційної кухні. Деякі іноетнічні страви швидко й безболісно ввійшли впродовж кількох десятиліть у меню українців. Однією з найпопулярніших є відома нині в усьому світі італійська піца. Ця страва і в Італії має кілька варіантів — від неаполітанської до венеціанської. Але в основі це — відкритий пиріг з різноманітними гострими начинками (гриби, м'ясо, сало, овочі) у кілька шарів, верхній з яких покривають тертим твердим сиром. Притаманна українцям прихильність до пирогів, гострих багатокомпонентних страв дозволила піці швидко й безконфліктно ввійти до нашого кулінарного побуту. Проте й ця модна запозичена страва в Україні піддається адаптації до традиційних смаків. Нерідко піца нагадує звичайні відкриті пироги, за начинку до яких обирають нетипові для італійської страви продукти — гарбузи, картоплю, каші тощо. До того ж цим новим стравам дають місцеві назви. Трапляється «полтавська» піца, «подільська», «волинська», а також «уманська», «львівська» та ін. Відбувається трансформація в напрямку спрощення технології приготування. Готують звичайні гарячі канапки з різним наповненням на батоні з тертим сиром і називають цю нехитру страву «студентською піцою» або «піцою для бідних».

Упродовж останніх років ввійшли в моду кнедлі й крокети. Це вироби з тіста, манної крупи або тертої картоплі з наповнювачами чи без них, найчастіше кулеподібної форми. Ці страви також адаптовані до традиційних смаків і нагадують відповідно клюски чи галушки й «колдуни». Останнє півстоліття «подарувало» українській кухні незмінні на кожній гостині салати — «олів'є» й «оселедець під шубою». Їхні відмітні риси — багатокомпонентність, гострота й перспектива імпровізації — дозволили цим стравам стати обов'язковими на столі різних регіонів України.

Отже, впливи, зумовлені європейською модою, у цілому переважно залежать від того, наскільки вони відповідають традиційним смакам і можуть бути адаптовані, а також чи не суперечать вони традиційній культурі. Таким чином, і в такому мінливому явищі, як мода, у системі харчування залишається тенденція до усталеності, схильності до збереження традицій.

Водночас такі процеси не порушують структури українського традиційного харчування, а лише доповнюють його, розширюючи асортимент гостинних страв. Нерідко модні речі з часом стають традиційними, їх передають з покоління в покоління. Так відбувається асиміляція цієї предметної сфери, її культурне поглинання традиційною кулінарією. Модні зовнішні впливи переплітаються з глибинними традиційними, і такий симбіоз — на користь сучасній побутовій культурі.

[1] *Семенов Ю. И.* Возникновение и развитие социальных норм // Курсом развивающейся Молдовы. – М., 2009. – Т. 6. Культурное наследие и его социальные добродетели. – С. 75.
[2] *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. – Ленинград, 1990. – С. 3, 4.
[3] Прислів'я та приказки. Взаємини між людьми. – К., 1991. – С. 33, 35, 36.
[4] Толковый словарь русского языка / Под. ред. Д. Н. Ушакова. – М., 1935. – Т. 1. – С. 608.
[5] Словник української мови / Ред. П. П. Доценко, Л. А. Юрчук. – К., 1971. – Т. 2. – С. 142.
[6] Полное собрание русских летописей. – 1928. – Т. 1. – Вып. 1. – С. 246.
[7] *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – С.Пб., 1893. – Т. 1. – Стлб. 569.
[8] *Макушев В.* Сказания иностранцев о быте и нравах славян. – С.Пб., 1861. – С. 154, 161.
[9] Памятники литературы Древней Руси. XII век. – М., 1980. – С. 616.
[10] Там само.
[11] *Величко Самійло.* Літопис. – К., 1991. – Т. 1. – С. 70, 71.
[12] *Яворницький Д. І.* Історія запорозьких козаків. – К., 1990. – Т. 1. – С. 234.
[13] *Кулиш П. А.* Записки о Южной Руси. – С.Пб., 1856. – Т. 1. – С. 151.
[14] Етимологічний словник української мови. – К., 1982. – Т. 1. А–Г. – С. 517.
[15] Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга третья. – М., 1994. – С. 67.
[16] *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – Стлб. 570.
[17] Там само. – Стлб. 568.
[18] Былины. – Ленинград, 1957. – С. 170.
[19] *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. – С. 15.
[20] *Рейналь Г.* История двух Индий. – С.Пб., 1805–1811. – Кн. 9. – С. 5.
[21] *Аничков Е.* Язычество и Древняя Русь. – С.Пб., 1914. – С. 159.
[22] *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. – С. 111.
[23] *Косвен М.* Происхождение обмена и меры ценностей. – М.; Ленинград, 1927. – С. 36.
[24] Прислів'я та приказки. Взаємини між людьми. – С. 32, 33.
[25] Словник української мови. – К., 1973. – Т. 4. – С. 775.
[26] *Токарев С. А.* К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. – 1970. – № 4. – С. 7.
[27] *Семенов Ю. И.* Возникновение и развитие социальных норм. – С. 79.

ПРЕЗЕНТАЦІЯ ТЕМАТИКИ З НАРОДНОЇ МЕДИЦИНИ У ВІТЧИЗНЯНИХ ІНТЕРНЕТ-РЕСУРСАХ

Олена Боряк **УДК 392.1:004.738.5**

У статті на прикладі презентації народної медицини, зокрема народного акушерства, в українському сегменті Інтернет-мережі розглянуто якість представленої інформаційної продукції, а також нові можливості використання сучасних інформаційних технологій задля збереження етнологічних знань, їх популяризації та подальшого функціонування.

Ключові слова: народна медицина, народне акушерство, родильна обрядовість, Інтернет-ресурси, тяглість традиції, популяризація етнологічних знань.

Using an example of folk medicine presentation, and particularly folk obstetrics, in a Ukrainian Internet segment the author analyzes the present informational products' quality, as well as the new possibilities of the contemporary e-technologies usage in order to preserve the ethnological knowledges, their popularization and further functioning.

Keywords: folk medicine, folk obstetrics, childbirth rites, Internet resources, tradition's duration, ethnological knowledges' popularization.

Інтернет давно вже став невід'ємною частиною нашого повсякденного життя. Ми не можемо не помічати паралельного існування поряд зі звичними для нас інформаційними масивами в традиційному книжковому форматі самостійного потужного довідково-інформаційного

масиву знань у вигляді електронних ресурсів. Природа цих ресурсів особлива, оскільки вони перебувають у постійному русі — легко зникають, поглинаються іншими, тимчасово з технічних причин припиняють роботу, інколи міняють адреси тощо.

По суті, ми маємо перед собою абсолютно недосліджений історіографічний об'єкт, який функціонує і розвивається за своїми законами, активно впливає на віртуальну аудиторію користувачів Інтернету, надає оцінку результатам роботи академічної науки, встановлює офіційні й неофіційні рейтинги вчених та їхніх праць. Змістове наповнення електроного середовища дозволяє говорити про появу таких дисциплін, як, наприклад, інтернет-народознавство, з обрисами субдисциплін — інтернетні родильна обрядовість, народна медицина, магія, народні промисли, метеорологія тощо, які мають переважно прикладний характер, адже, на відміну від наукових праць, вони максимально наближені до потреб конкретного користувача. Треба визнати, що з кожним днем електронні ресурси стають дедалі потужнішим засобом, здатним суттєво впливати на формування масової свідомості та історичної культури в широкому розумінні цього слова (ідеться про усвідомлене сприйняття себе частиною єдиного етносу з власною етнічною історією, притаманними йому етнічними рисами та етнічними особливостями). Тому, як із професійного, так і з громадянського погляду, ми не можемо нехтувати ними.

Ми стаємо свідками того, як етнологія, незважаючи на свою традиційно завуальовану присутність у житті пересічного громадянина, адже для широкого загалу вона переважно сприймається як наука, зосереджена на реконструкції реліктових форм повсякденного життя, як така, що залишилася в «минувшині», завдяки Інтернету виявилася затребуваною, а отже — сучасною та актуальною. Етнологічний сегмент Інтернет-мережі виявився насиченим різного роду текстами, віртуальними зображеннями найрізноманітнішого змісту, спрямування і тематики.

Для початку спробуємо розглянути ресурси лише українського сегмента Інтернет-мережі. Такий вибір пов'язаний насамперед з констатацією факту практичної неосяжності етнологічної частини російсько-, англо-, франко-, іспаномовного та інших сегментів Всесвітнього павутиння, пов'язаних з електронними публікаціями етнологічних пам'яток. Не викликає сумніву — окреслені загальні тенденції, а саме: динамізм, доступ до Інтернету в будь-який час, з будь-якого місця, легкість створення або публікації, оновлення та копіювання й зберігання, відкритість, мобільність, ненав'язливість, доступність і дешевизна поширення відомостей, розміщених у Всесвітньому павутинні, виявилися тими обставинами, що наблизили надбання етнологічної науки до користувача. Крім того, завдяки існуванню Інтернету з його високим ступенем технологічності, виникла унікальна можливість оперативно аналізувати дієвість наукового слова, його сприйняття широким загалом, встановлювати зворотний зв'язок. Такі можливості відкриває, зокрема, існування так званої групи новин (конференції) — сервісу, побудованого за принципом дошки оголошень з можливістю відповіді на опубліковані повідомлення. Кожен відвідувач, потрапивши на сервер, бачить перелік надісланих раніше повідомлень із вказівкою відправника й теми повідомлення. Тут представлені анонси подій, результати досліджень, думка з будь-якої теми, а також прохання про допомогу з будь-якого питання. Користувачі можуть надіслати свій лист або відповісти на повідомлення навіть без попередньої реєстрації, хоча й сама реєстрація є переважно формальним моментом. Тому нерідко зав'язуються жваві дискусії, у яких часом беруть участь сотні людей з різних частин світу. Відкритість Інтернету надають також блоги (англ. blog, від web log, «веб-журнал», або «щоденник подій») — сайти, що складаються з невеликих записів і мультимедіа тимчасового значення [1]. Як правило, блоги дозволяють залишати відвідувачам коментарі до окремих записів, що робить їх середовищем мережевого спілкування.

Оцінювання якості ресурсу з погляду професійного використання інформації є надзвичайно складним завданням. Часто задовільна якість ресурсу, його відмінність від неякісної інформаційної продукції досягається інтуїтивним шляхом, а новачку — користувачу Інтернету, особливо в незнайомій галузі знання, — інколи взагалі буває важко дати оцінку якості веб-сайта. Кількісне накопичення, видове та жанрове розмаїття етнографічних та навколоетнографічних мережевих проектів, очевидно, уже досягло певної «критичної маси». Тому виникає нагальна потреба у виокремленні ресурсів, їх верифікації, тобто встановленні істинності розміщеної в Інтернеті інформації з її наступною каталогізацією. Інакше зорієнтуватися в цьому безмежному інформаційному масиві незабаром буде неможливо. Так само, як буде неможливо встановити, якій інформації можна довіряти, а до якої треба ставитися з обережністю.

Окінавська хартія глобального інформаційного суспільства, схвалена лідерами Великої вісімки 22 липня 2000 року, проголосила «безперервний рух до загального доступу для всіх» [2]. Звісно, це «все» можна охопити лише з окремих галузей знань. Етнологія тут не є винятком, а отже, задля здійснення пошуку етнологічної інформації й розуміння ефективності її впливу на формування суспільної свідомості, варто озброїтися чітким розумінням, хто і як створює відповідні ресурси у всесвітній мережі. Для аналізу таким ресурсом нами обрано галузь народної медицини та її складової — народного акушерства.

Як засвідчив спеціальний пошук базової інформації, тема «народна медицина» стосується як професійної медицини, так і етнології. Прикладом підходу до розгляду історії медицини, включаючи сегмент народних медичних знань, може слугувати сайт Українського лікарського Товариства у Львові (далі — УЛТ), на якому розміщено електронну версію розлогої статті із цієї тематики кардіохірурга, проф. Андрія Олеарчика (Лікарський Вісник. — 1980. — С. 37—49); тут також подано відомості з історії УЛТ, відомості з біографії та професійної діяльності знаних лікарів тощо [3]. Певним джерелом інформації щодо етапів розвитку медичних знань можуть слугувати також сайти медичних навчальних закладів [4].

До того ж тема народної медицини займає в Інтернеті власний окремий сегмент. Свідченням цього є наявність сайтів, де ця галузь означена в самій назві [5]. Так, на сайті «Українська народна медицина» під окремими категоріями (вода та вогонь у лікувальній магії; дерева, кущі та лісові ягоди в народній медицині; дикорослі лікарські трави, лікувальні засоби мінерального походження, лікувальні засоби тваринного походження; лікування овочами, зерновими та технічними культурами; магія дій, предметів і чисел; народні назви хвороб та їх діагностика; профілактика захворювань у народній медицині; рослинні ліки та їх виготовлення; слово як компонент народної медицини; фізіотерапевтичні засоби; хто такі народні лікарі?) послідовно представлено етнографічний погляд на цю проблематику [6].

Поширеною практикою є розміщення всіляких рекомендацій, запропонованих прихильниками народних методів лікування (щоправда, невідомо, чи лікарів за фахом) у рубриках різноманітних сайтів, у тому числі загальноінформаційного профілю, рекламних послуг [7] тощо. Повідомлення «Інформація на сайті представлена виключно для ознайомлення. Встановлювати діагноз і призначати лікування має право тільки лікар» не є обов'язковим додатком до таких матеріалів.

З усього кола питань, дотичних до народної медицини, найжвавіший інтерес викликають народні рецепти використання лікувальних трав, запропоновані в інтернет-форумах [8]. Показовим є започаткування онлайн-конференцій з відомими народними лікарями. Так, популярними є матеріали акції, спеціально влаштованої на своєму сайті Західною інформаційною корпорацією для відомого спеціаліста з народної медицини Наталії Земної (Зубицької) в лютому 2009 року, з активним відображенням лінку на інших сайтах [9].

Завдання поглиблення знань з народної медицини беруть на себе й освітні установи, насамперед ті, які вбачають користь у вивченні народознавчої тематики. Скажімо, на сайті ліцею «Наукова зміна» (Київ) розміщено ґрунтовний матеріал під назвою «Таємниці народної медицини», щоправда, використано лінк на сайт навчальних рефератів [10].

Проте аналіз інтернет-ресурсів одразу визначив характерну закономірність — мінімальну представленість інформації, поданої академічною або освітньою установами. Український сегмент наукових видань, фахової літератури, періодичних або серійних видань, які в ідеалі мають відповідати вимозі об'єктивного, виваженого підходу до представлених відомостей, попри загальну популярність цієї тематики, не стали об'єктом широкої веб-публікації. Виняток становить розміщення в електронному варіанті повнотекстової версії монографії І. Колодюк «Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX — початок XXI ст.)» [11], а також праця «365 рецептів народної медицини» під авторством Н. Данинкова. Лінк на останню дублюється на багатьох інформаційних сайтах, присвячених популярній літературі [12].

Певною мірою лакуну у представленні в Інтернеті народної медицини заповнюють ресурси, створені, так би мовити, «групами за інтересами». Це численні медичні організації та установи, які беруть на себе завдання популяризації знань з народної медицини. Для прикладу, на сайті likar.info різні практичні рекомендації з народної медицини можна знайти у блогах; сайт «Холістична медицина у Львові» містить рубрику «Традиційна медицина», де розміщено розвідки професійних лікарів: «Чому бабця робила це краще», «Народна медицина бойків» тощо. Безумовно, помічними для користувачів є електронні публікації матеріалів нормативно-правової бази, зокрема «Положення про лікаря з народної і нетрадиційної медицини», «Кваліфікаційна характеристика лікаря-фахівця зі спеціальності "Народна і нетрадиційна медицина" різних категорій» тощо [13].

Що ж до персональних ресурсів, які би репрезентували матеріали з народної медицини, то їхнє коло загалом виявилося незначним. Для прикладу, рефлексотерапевт-натуропат Ярослав Федорів на своєму сайті розмістив сторінку про лікарські рослини [14].

На наш погляд, для розуміння сприйняття сьогоднішньою громадою самої категорії «народна медицина», варто уважніше розглянути сегмент інтернет-ресурсів, який завдяки своєму тематичному спрямуванню виявився найпопулярнішим. Ідеться про народження дитини й відповідно родильну обрядовість, яка включає різноманітні аспекти народної медицини, у тому числі — народне акушерство, вагітність, преднатальний (внутрішньоутробний) період, рододопомогу породіллі, перші після пологів дії як практичного, так і символічного значення тощо. Відразу зазначимо, що всі ці питання в першому пошуку будуть висвітені переважно в різних за обсягом та якістю подачі матеріалу навчальних рефератах. Як правило, вони відзначаються вузьким колом джерел, посилання на які «кочують» з одного тексту в інший [15].

Утім, Інтернет відкриває унікальну можливість досягнення мети презентації хоча б відносно достовірної інформації, яка ще повною мірою не усвідомлена академічним загалом. Ідеться про вихід на новий рівень публікацій шляхом відкритого розміщення в Інтернеті електронних версій, для початку — періодичних видань. Адже до сьогодні більшість редакцій наукових часописів, зокрема й з народознавчої тематики, наважуються лише розмістити інформацію про свої матеріали, публікуючи зміст журналу, а також їхні ключові терміни (до того ж трьома мовами). При цьому саме джерело є закритим, хіба що залишається сподіватися, що користувач знайде час і можливість віднайти номер журналу в бібліотеці. Про дієвість такого заходу свідчить хоча б розміщення в Інтернеті, для прикладу, повнотекстової електронної версії часопису «Український історичний журнал». Уведена в такий спосіб у науковий обіг стаття з історії народного акушер-

ства, вміщена в одному з його номерів, сприяла актуалізації цієї тематики, про що свідчить частота лінків на її публікацію. Вона дала певний імпульс для обговорення зазначеного аспекту повсякденного життя не тільки етнологами, але й істориками [16].

Зауважмо, що інтернет-ресурс уже тепер, незважаючи на свою надзвичайну строкатість, стає унікальним джерелом для дослідження такої теми, як зрушення свідомості жительки сучасного міста. Адже численні форуми та чати як неодмінні складові окремих сайтів найрізноманітнішої тематики, а також «живі журнали» містять унікальні авторські розповіді про пологи як найбільш значущу подію в особистому житті жінки. Тому вони стають зручними об'єктами для розуміння, зокрема таких явищ сучасного життя, як сприйняття прикмет-приписів щодо поведінки вагітної, проведення пологів вдома, присутність чоловіка під час народження дитини, маніпуляції з плацентою/пуповиною, вигодовування дитини материнським молоком, ім'янаречення, перше купання тощо. Ми поки що можемо вести мову лише про тексти, які репрезентує в Інтернеті переважно міська жителька, але, безумовно, в міру того, як «павутиння» охопить і повсякденне життя жінки-селянки, цей ресурс дасть можливість поширити подібні досліди на всі верстви сучасного жіночого населення. Однак, враховуючи порівняно добру розробленість родильної тематики з погляду її традиційного побутування, уже тепер ми маємо міцне підґрунття для поглибленного аналізу культурних уявлень наших сучасниць [17].

Розглянемо таке джерело, як листування у форумах, сам жанр яких передбачає відверте, невимушене, вільне спілкування членів віртуального співтовариства (та ще й не під своїми прізвищами, а за вигаданими «ніками»). Попри поширеність думки, що сучасне суспільство схильне кваліфікувати велику частину того, що етнологи відносять до «духовної спадщини», як належну до категорії «марновірства» і «забобонів», форуми дають нам інші свідчення: «Не вірите в сучасну медицину? — запитує дописувачка у своїх віртуальних "товарок". — Тоді гайда в народ. Якщо маєте бабусю, запевняю вас, вона буде просто щаслива, коли ви запитаєте її думки щодо статі майбутньої онучки чи онука». А далі ми знайдемо у віртуальному спілкуванні користувачів того чи іншого профільного (і не тільки [18]) сайта майже вичерпний перелік відомих з етнографічної літератури прикмет, підкріплених розповідями-свідченнями з власного (або й чужого, але достовірного) досвіду народин, спробою їх осмислити, а подеколи й навіть «науково» пояснити [19].

Найбільша «концентрація» етнологічних сюжетів, їх густе переплетення із сучасністю виявилися на тих сайтах, які порушують тему під загальною назвою «Домашні пологи». Тільки в українському сегменті Інтернет-мережі пошук цього гасла висвітлює близько 29 тис. позицій, і це, вочевидь, ще не межа, адже РУНЕТ дає близько 1 млн подібних посилань на відповідні сайти. При першому ознайомленні з ними відразу виникає думка, що в палких дискусіях, майже неосяжних за багатоголоссям думок, щодо відмови від народження в пологовому будинку промовляє глибинна жіноча пам'ять, у якій закарбувалися «переживання» давньої традиції пологів удома, у своїй хаті, за допомогою баби-повитухи: «Усі пологи я внутрішньо залишалася така, як і завжди, не кричала, не панікувала, не концентрувалася на болю — просто спостерігала за ходом подій. Мене не різали, не шили, не стимулювали. У мене не було взагалі проблем, я не знаю, що таке післяпологова депресія, її замінили щасливі емоції» [20], — подібними свідченнями рясніє мережа Інтернету. Аналіз окресленого тематичного блоку свідчить, що етнологічні реалії, приховані під гаслами «натуральні або природні пологи», «партнерські пологи», «пошуки радості», «знеболювання від природи», «ім'я — ключ до долі» та багато інших, дедалі більше даються взнаки в сучасному суспільстві. У них навіть не доводиться шукати неминучих змін і трансформацій. Так, у назві сайта «Гімн пологам» підзаголовком обрано гасло: «Відродження традиції повивальної справи» [21]. Кількість відповідних сайтів, жваве обговорення

на них проблеми народження вдома взагалі та «партнерських пологів» зокрема є безумовним свідченням затребуваності теми. Провідну роль у цьому взяли на себе як громадські організації медичного й загальногуманітарного профілю, так і ентузіасти-акушери. Хоча не виключаємо, що розгортанню руху до так званої «духовної акушерки» сприяє й певний комерційний зиск.

Варто зазначити, що технологія Інтернету, яка забезпечує відкритість, доступність інформації та її вільний обіг, зробила ще донедавна неймовірне — можливість індивідуального підходу до кожної жінки, оперативне озброєння її необхідними знаннями, залишивши за нею право на свідомий вибір обставин народження дитини. У цьому аспекті показовим є сайт http://babyzone.org.ua, де розміщено «Рекомендації Всесвітньої організації охорони здоров'я» (ВООЗ) з родопомочі, у яких ідеться про права кожної жінки на момент пологів. У ній окремо наголошується, що кожна жінка може вибрати будь-який тип обслуговування при пологах (у клініці або вдома), якому вона віддає перевагу (лежачи, на колінах, сидячи навпочіпки тощо). Автори цього документа наполягають, що неофіційні системи обслуговування в передпологовому, пологовому й післяпологовому періодах (там, де вони вже існують) повинні функціонувати поряд з офіційною системою. Співробітництво з ними варто всіляко підтримувати в інтересах матері й дитини. Такі відносини встановлюються при відсутності переваги однієї системи над іншою і тому можуть бути найефективнішими [22]. Тут лише зазначимо, що в різних культурах народжували по-різному, а тому вибір пози стосується також і культурологічного дискурсу. Загалом дослідники народного акушерства називають вісім поз, які займають жінки під час пологів. Кожна з них має ряд окремих підваріантів, загальна кількість яких — тридцять вісім. Однак саме повитуха рекомендувала та допомагала жінці обрати певну позу, яка б, на її думку, полегшила пологові потуги [23].

Звертає на себе увагу сайт Благодійного фонду «Материнство», заснованого 2005 року. Його мета, серед інших, — організація інфраструктури домашньої повивальної допомоги (підготовка вагітних і членів їхніх родин до домашніх пологів, волонтерська допомога під час домашніх пологів, післяпологовий патронаж). Нещодавно (грудень 2009 р.) на своєму сайті фонд розмістив матеріал: «Природні (домашні) пологи в запитаннях та відповідях» (автор — Анастасія Кислицька). Показово, що аргументація, здавалося б, суто медичних питань (зважене, за показниками, використання стимулюючих препаратів, вибір пози для породіллі, «вигнання» плода та плаценти, перерізування пуповини тощо) підкріплюється фактами з народних традицій, щоправда, авторка виявила краще знання індійської. Як відомо етнологам, в українців існували традиційні способи поводження як із плацентою (закопування її так, щоб маркувати «місце» народження), так і з пуповиною (зав'язування вузла з подальшим її засушуванням і розв'язанням перед тим, як дитина йшла до школи). Натомість авторка радить зберігати плаценту в морозильній камері, не уточнюючи, що робити з нею далі. Показово, що в цьому разі знання з українського народного акушерства виявляються незатребуваними.

До речі, нами було здійснено спробу встановити зв'язок з одним з відомих медичних сайтів likar.info, було проведено переговори з його адміністратором, зокрема, пропонувалося розмістити матеріал з народного акушерства, а також анкету-запитальник щодо проблем спадкоємності й відмінностей між традиційною та сучасною міською культурою на матеріалах уявлень і вірувань, пов'язаних з народженням дитини. Проте на останньому етапі переговорів адміністратор на запити не відповів, так і не пояснивши причин відмови від можливого співробітництва. Цей факт є, на нашу думку, показовим — часто власникові електронного ресурсу легше взяти інформацію із сумнівного за своєю якістю та достовірністю шкільного реферату, ніж надати слово фаховому спеціалісту. Це, безумовно,

обмежує науково вивірений потенціал наявних інформаційних ресурсів.

Звісно, глобалізаційні процеси будуть дедалі більше впливати і на таку сферу знань, як народна медицина, й інтернет-ресурси ставатимуть тут чи не основним стимулом і регулятором. Окрім того, презентація в Інтернет-мережі широкого кола питань із традиційних медичних знань, безумовно, сприятиме нівелюванню регіональних рис, зокрема, і в методах народного лікування, а звідси — згасанню традиційної практики в тому чи іншому регіоні. Проте популяризація знань із традиційної культури українців серед такої широкої аудиторії, якою вже сьогодні є інтернет-користувачі, подальше «завоювання» науковцями Інтернет-мережі, активізація електронних публікацій з етнологічної тематики та створення своєрідної електронної бібліотеки, зокрема, для розміщення «клонів» академічних паперових видань етнологічного напряму, презентація різноманітних баз даних — усе це разом, безумовно, дасть можливість показати широкому загалові етнічно специфічні риси української традиційної культури.

[1] *Куліков В. О.* Пошук історичної інформаціїї в інтернеті: Посібник для студентів історичних факультетів. – Х., 2007. – С. 7, 8.

[2] Див.: http: //zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/mail.cg?nreg=998_163.

[3] Див.: http://www.ult.lviv.ua/index.php?newsid=638 та інші розділи сайту.

[4] Див.: http://www.nmu.edu.ua/kaf1.php.

[5] Див.: http://narodnaya.com.ua/ (останнє оновлення – 2008 р.); http://narmed.in.ua/ (оновлення в квітні 2009 р.); http://lekar.net.ua.

[6] Українська народна медицина. Режим доступу: http://oldmedicina.org.ua/?page_id=3, назва з екрану.

[7] http://lviv.olx.com.ua/iid-13310273; http://www.babushka.ua/receipts/list/?cat=3&sub=18; http://www.epochtimes.com.ua/articles/view/8/13932.html.

[8] Див., напр.: http://lekar.net.ua; agroua.net/plant/medicative; www.kosivart.com; likar.blox.ua та ін.

[9] Див., напр.: http://zik.com.ua/ua/chat/36; http://lutsk.ws/forum/narodna-meditsina-2-vid-nataliyi-zemnoyi.

[10] http://ethnology.ucoz.ua/; http://www.grinchuk.lviv.ua/referat/1/1153.html.

[11] *Колодюк І. В.* Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть ХХ – початок ХХІ ст.): Монографія. – К., 2006. Режим доступу: http://www.histori.univ.kiev.ua/ethnology/publ.htm.

[12] *Данников Н.* 365 лучших рецептов народной медицины. – М.: Рипол-классик, 2003. – 607 с. Режим доступу: www.knigka.org.ua, freelib.in.ua/load/154, knigi-ru.ru/category/ та ін.

[13] Див.: http://www.holimed.lviv.ua/u_02_tradmed.html.

[14] Див.: http://fedoriv.com.ua/index.php.

[15] http://ua.textreferat.com/referat-14825.html.

[16] *Боряк О.* Стан народного акушерства в XIX ст. // Український історичний журнал. – Режим доступу: http://www.history.org.ua/JournALL/journal/2001/2/4.pdf;. Див. також: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Idvu/2008_19/17.pdf та ін.

[17] Див.: *Лабащук О.* Материнський меморат як тематичний різновид неказкової прози // Вісник Львівського університету. Серія філол. – 2007. – Вип. 41. – С. 289.

[18] Для прикладу, на форумі сайта Тернопільського національного технічного університету ім. І. Пулюя розгорнуто дискусію студенток щодо народжування вдома. Див.: http://forum.tstu.edu.ua/index.php?s=b6e12b07f292e67e30f2fa118487c48d&showtopic=5989&st=15&hl.

[19] Див., напр: http://www.greenmama.ua/nid/1447827/Ж http://prclub.com.ua/vsi-devyat-yardiv/u-shho-viryty-vagitnym-prykmety-i-marnovirstva/3/Ж http://www.tereveni.org.ua/forum/index.php?showtopic=19031.

[20] Цит. за: http://community.livejournal.com/bude_dytyna/29323.html.

[21] Див.: http://www.povituha.ru.

[22] Див.: http://babyzone.org.ua/content/view/575/144.

[23] Географія подібних дій надто широка, аби її уточнювати. Досить детальний аналіз родопомічних дій у різних народів і племен у віддаленних одна від одної частинах світу наведено у спеціальному дослідженні Г. Плосса: *Плосс Г.* Женщина в естесствоведении и народоведении. Антропологическое исследование. Пер. с 5-го немецкого изд-я, дополн. и переработ. М. Бартельсом / Под. ред. А. Г. Фейнберга. – С.Пб., 1900. – Т. II. – С. 161.

ЕТНОНАЦІОНАЛЬНА СВОЄРІДНІСТЬ УКРАЇНЦІВ-РУСИНІВ БУКОВИНИ: ІСТОРІЯ, СУЧАСНІ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ

Георгій Кожолянко **УДК 323.13(-16)**

У статті досліджуються етнополітичні процеси в Україні. Розглядаються громадянські, політичні та науково-теоретичні аспекти русинства Буковини кінця XIX – початку XXI ст.

Ключові слова: русини, етнос, етнонім, мова, суспільний побут, свідомість, культура, держава.

The article researches the ethno-political processes in Ukraine. Explored are the social, political and scientific aspects of the Rusynstvo in Bukovyna at the end of the 19th - till the 21st century.

Keywords: Rusynstvo, ethnos, ethnonym, language, social conditions, mentality, culture, state.

У 90-х роках XX ст. в етнополітичному житті України виникла і в подальшому набула поширення проблема «політичного русинізму», яка певним чином відрізняється від відомого «політичного русинства» другої половини XIX ст., хоча, як зазначають сучасні дослідники русинства, генетично пов'язана з останнім [1].

Громадянські, політичні та науково-теоретичні аспекти етнічних процесів на Буковині, Закарпатті та в Галичині на початку XXI ст. дискутуються на сторінках нинішньої преси. Переважна більшість авторів, не вибираючи слів, невміло користуючись етнічною термінологією, не розуміючи поняття «етнос» та його структури, з позицій колишньої однодумності й політичної прихильності, почали вести дискусію навколо етнічних процесів XXI ст. в Україні. Серед них запанували пристрасті, політичні симпатії та антипатії, що пов'язані з партійно-політичними інтересами різних країн, вузькоклановими інтересами місцевого чиновництва і представників окремих етнічних меншин.

Етнічні процеси початку XXI ст. в Україні мають три аспекти: громадянський, політичний та науково-теоретичний. Громадянський аспект проблеми майже не дискутувався до здобуття Україною державної незалежності. А до того вони інтерпретувалися законодавством Австро-Угорщини та Радянського Союзу.

В умовах розбудови незалежної й соборної України та відкритого громадянського суспільства в центрі уваги постала людина, її права й свободи, честь і гідність. Серед найважливіших громадянських прав є право на життя й свободу, свободу думки, отримання й поширення інформації, вільний вибір місця проживання в межах України, виїзд з України та повернення додому, вільне визначення своєї етнічної належності й т. п. Усі вони певною мірою забезпечуються Конституцією й законодавством України, що відповідають Загальній декларації прав людини, Європейській конвенції з прав людини та іншим міжнародним актам. На жаль, громадянські та політичні права в пресі розглядаються мало, часто трактуються з позицій вузьких партійних і кланових інтересів. Окремі автори переконують читача, що «визнання національності є особистою справою кожної людини», «питання національності має залишатись у минулому, а нині завдання – формувати політичного українця української політичної нації». У читачів може скластися враження, що Україна не хоче визнати цього природного права. Ще прямолінійнішими є окремі представники «старшого брата», які закликають боротися «... за признание исторического права *русинского народа* называться своим именем». Зі статтями такого змісту на Буковині останнім часом поширюється часопис «Русин», редакція якого розташовується в Кишиневі [2].

На початку XXI ст. на Буковині активно проявляються політичні аспекти етнічних процесів. Особливу активність проімперські та російсько-шовіністичні сили, що об'єдналися з комуністичними, проявляють після прези-

дентських виборів 2010 року, коли у Верховній Раді України сформувалася неконституційна більшість, і комуністи, увійшовши до неї, стали інструментом великого капіталу та рупором шовіністичних російських сил.

На Буковині та в Галичині ситуація ускладнюється ще й тим, що ці терени належать до тих регіонів України, в яких сплелися геополітичні інтереси країн Центральної та Східної Європи і де до розпаду СРСР старий комуністичний режим мав сильну партійно-радянську номенклатуру в особі російськомовних буковинських, галицьких і східноукраїнських маргіналів. До цих груп близькими є маргінали з етнічно змішаних сімей, яким важко ідентифікувати свою етнічну належність. Більшість із них були російськими шовіністами чи зросійщеними маргіналами, носіями ідеології й практики «интернационального советского народа», а тому утвердження української державності, наявність української мови як державної сприймається ними як насильна українізація.

Частиною населення України русинство сприймається як один із проявів сепаратизму, загрози внутрішньодержавного конфлікту на етнічній основі. При цьому простежується розуміння сепаратизму як відокремлення українців-русинів Закарпаття, українців-руснаків Галичини та Буковини від українського етносу в окрему автономію з подальшим рухом у напрямку приєднання до інших держав.

Ідеологи сучасного «політичного русинізму» розвиток цієї етнокультурної спільноти (етнічної групи або субетносу) українського народу вбачають у виділенні окремого етносу (нації) русинів. Розвиток політичних подій вони бачать у двох напрямах. Перший — створення окремої «Русинської держави» з включенням до її складу території Закарпатської області України та частини територій сусідніх з Україною держав: Румунії, Словаччини, Угорщини, Польщі і навіть частини Балканської Сербії (бачвансько-сремські русини Воєводини), де проживають українці-русини. Другий — автономне утворення закарпатських русинів відходить до складу Російської Федерації. Останній напрям посилено підтримується політичними й науковими колами Росії.

Територія Буковини була заселена більш ніж сто тисяч років тому. Свідченням цього є численні знахідки примітивних кремінних знарядь і сліди стоянок жител ранньопалеолітичного періоду мешканців Буковинського краю та сусідніх українських територій.

Існує кілька поглядів стосовно формування етнокультурних спільностей на терені України, включно з Буковиною. Одна з них указує, що центр індоєвропейської культури (арійської) як прабатьківщини слов'янства — це Подунав'я. Тут уже за кілька тисячоліть до трипільців існувала Аратта — найдавніша у світі держава. Її кордони сягали на заході Дунаю і Карпат, а на сході — Дніпра[3]. Відповідно до такого погляду на питання етнічності давнього населення України, слов'яни — прямі нащадки Аратти — країни землеробів, що виникла на широких просторах від малоазійської Анатолії до східноєвропейського Подніпров'я в 6200 році до н. е. Лісостепова Аратта стала ядром формування індоєвропейських народів. Перші самоназви слов'ян — оріяни, енети, сколоти, русени[4].

Щодо етнічного складу населення Буковини маємо певні дані із середини I тис. до н. е. У писемних джерелах зазначається, що одним із давніх народів, який жив на північ від Дунаю в IX–VIII ст. до н. е., були гети. Ще до появи скіфів вони заселяли землі від Дністра до Дону[5]. Гетське плем'я, яке розташовувалося ближче до Дністра, звалося кімерійцями або таргітами. Уже в той далекий час кімерійці здійснювали походи в Малу Азію і святково відзначали в Україні та на Буковині літній день земних плодів і землеробської праці — Купала[6].

Ще в середині I тис. до н. е. на терені Буковини існували археологічні культури слов'яно-української належності. Тобто поряд з кочовими народами, що приходили й відходили з краю, проживало корінне населення. Зарубинецька та черняхівська культури належали слов'янським племенам венедів (венетів).

Згадки про слов'ян трапляються, зокрема, у праці готського (латинського) історика Йордана «Про походження готів» (550 р.). Він пише: «Венети поділяються на три частини: венетів, антів і склавен; усі вони тепер, за гріхи наші, лютують проти нас...» [7].

Проживання слов'ян на Буковині засвідчено численними археологічними знахідками в басейні Дністра та Пруту (дослідження вели археологи О. Черниш, Б. Тимощук, в останні два десятиліття — С. Пивоваров, Л. Михайлина, І. Возний).

Слов'янське населення Буковини в VII ст. належало до дулібського союзу племен, а в VIII–IX ст. — до слов'янського союзу тиверців. Слов'янських селищ періоду V–IX ст. на терені тільки північної частини Буковини виявлено майже двісті [8].

Археологічні дослідження Буковини (Б. Тимощук, Л. Михайлина) доводять, що в IX–X ст. на Буковині жили племена хорватів. Такої думки дотримується й відомий славіст Л. Нідерле, уважаючи, що хорвати жили на значній території, до якої входили як Галичина, так і Буковина [9].

У IX ст. територія Буковини була частиною Київської Русі. У складі давньоруських князівств Буковина перебувала до середини XIV ст.

Про етнічний склад населення Буковини свідчать результати археологічних досліджень та писемні джерела. На терені краю в той час (XII–XIII ст.) переважали давньослов'янські селища й городища [10]. Тільки починаючи з XIV ст., у знахідках представлені західнороманські елементи [11].

Частина сучасних молдавських поселень на Буковині виникла в XIV–XV ст. Більшість з них заснована на місці слов'янських селищ, що припинили своє існування в період монголо-татарських навал XIII ст. Молдавський літописець XVII ст. Мирон Костін писав, що в Чернівецькому, Хотинському та частково Ясському й Сучавському цинутах (повітах) у XIV–XVI ст. «проживали руські» (тобто українці) [12].

Незважаючи на те що сильна волосько-молдавська хвиля колонізації в часи входження Буковини до складу Молдавського князівства (XIV–XVIII ст.) спричинила значне зростання в краї кількості романського етнічного елементу, ще в середині XVII ст. українське населення переважало не тільки в північній частині Буковини, але й у деяких її південних місцевостях, зокрема в Сучавському окрузі [13].

У кінці XVIII і першій половині XIX ст. природний і механічний приріст населення Буковини зумовлювався тим її соціально-економічним розвитком і політичним становищем, що склалися внаслідок окупації краю Австрією. Автохтонним населенням краю були українці. Вони представлені мешканцями Дністровсько-Сучавського межиріччя, українцями-горцями Буковинських Карпат, окремими ареалами й населеними пунктами в північній частині Буковини [14]. Згідно з переписом 1774 року, українці становили 69 % від усього населення краю [15].

Українське населення Буковини збільшувалося ще й за рахунок імміграції з Галичини, Поділля та інших сусідніх територій. Так, у 1766–1767 роках спостерігався великий потік галицьких переселенців, які розташувалися, головним чином, у Прутсько-Дністровському межиріччі (села Вікно, Кадубівці, Товтри, Погорілівка, Лашківка, Кліводин, Шишківці, Вербівці, Кучурів Малий, Садгора, Мамаївці, Юрківці, Гаврилівка, Заставна) та Прутсько-Сиретському межиріччі (села Молодія, Слобода, Буденець, Кам'яна) [16].

Більшість українців-переселенців, прибувши на Буковину, відразу поверталися до православ'я, яке поширилося на Буковині ще в часи входження краю до складу Київської Русі та Галицько-Волинського князівства, хоча елементи первісних вірувань ще досить тривалий час жили в релігії буковинців [17].

Предки сучасних українців на західноукраїнському терені буквально до початку XX ст. називали себе етнонімом «русин». З формуванням і розвитком українського національного руху в кінці XIX ст. та інтенсивних етноконсолідуючих процесів в Україні в першій половині XX ст. цей етнонім зник, залишившись лише

в лексиконі незначної частини українців Закарпатської області України (менше одного відсотка населення цієї області).

Русинами називало себе до початку XX ст. українське населення Галичини й Буковини, яке у XX ст. повністю перейшло на сучасний етнонім — «українці». Вживання старого терміна «русини» у наш час не зафіксовано. З цього приводу буковинський політолог І. Буркут писав: «Коли відбувається консолідація нації, то на зміну старим етнонімам часто приходить новий…

Впровадження нового аутоетноніма *українці* почалося на сході Австро-Угорщини лише в кінці XIX — на початку XX ст., але процес цей відбувався повільно і спочатку охоплював тільки освічені верстви населення — педагогів, юристів, чиновників, інженерів і лікарів, а також студентів, семінаристів, частину греко-католицьких і православних священиків і особливо гімназистів та школярів взагалі» [18]. Проблема русинства є актуальною через ряд зовнішніх і внутрішніх українських чинників, які потребують наукового вивчення та аналізу.

Найперше потрібно відзначити те, що в етнічній історії українців протягом багатовікового періоду відбувалися складні процеси, що були обумовлені як історичними, так і географічними факторами. Зокрема, Карпатські гори були природною перепоною нормального спілкування між українцями, котрі заселяли рівнинну частину, прикарпатські й гірські терени, унаслідок чого виникали й закріплювалися певні відмінні риси в традиційній культурі, мові і навіть у ментальності.

Значну роль у формуванні особливих рис культури й побуту західноукраїнського населення відігравали політичні фактори. Упродовж кількох століть до середини XX ст. західноукраїнське населення перебувало у складі різних держав (Австрії, Угорщини, Польщі, Румунії) і під асиміляційним впливом пануючих у цих країнах етносів поступово формувалися відмінності в культурі, що було причиною прояву нібито окремої етнічної свідомості.

Тоді, коли в основного масиву українців відбувалася консолідація й формування української нації, окремі групи українців затримувались у своєму національному розвитку. У таких груп українців спостерігалось і збереження старого етноніма «русин». На кінець XX ст. через запозичення елементів культури народів, що проживали поряд, позбавлення можливості вільного спілкування етнічна ситуація з різними групами українців у Словаччині, Сербії, Угорщині, Румунії, Польщі стала такою складною, що вони дедалі більше віддалялись одна від одної, втрачали спільну мовну й культурну основу, залишаючись об'єднаними лише історичною пам'яттю та давнім етнонімом — «русини».

На Закарпатті, наприклад, населення ряду районів (у минулому комітатів) не було етнічно однорідним, але значний відсоток його складали русини.

Розділення державними кордонами утруднювало спілкування між населенням Центральної та Західної України. Більшість населення в XIX ст. на українських теренах складали селяни, які переважно жили замкнутим життям у своїх населених пунктах і мало спілкувалися з мешканцями віддалених сіл і міст. Усе це призвело до формування відмінностей у культурі й діалектах української мови.

На певній різниці й відмінностях у культурних чинниках прагнуть «грати» окремі політичні сили з чіткою або прихованою метою.

На думку українських дослідників (О. Мишанич, М. Тиводар, І. Буркут та ін.), політична «проблема русинізму», штучно створена для майбутнього порушення територіальної цілісності України, послаблення внутрішньої єдності української нації, особливої гостроти набула в 90-х роках XX ст. та в першому десятилітті XXI ст., власне після набуття Україною незалежності.

Проблема політичного русинізму (у зазначений попереду час) стала предметом дискусій політиків, громадських діячів, журналістів та науковців як в Україні, так і поза її межами — у Словаччині, Польщі, Канаді, Росії, Сербії, Молдові. Частина дискутантів ухопилася реанімувати ідеї «політичного русинства» галицьких, закарпатських та буковинських москвофілів другої

половини XIX ст., за якими проголошувалось існування окремої русинської нації і пропонувалося створення окремої держави («Русинська держава») на основі Закарпатської області України та прилеглих до неї територій Словаччини, Румунії, Угорщини, а також Польщі та Сербії. Ряд науковців стали на шлях об'єктивного висвітлення русинської проблеми [19].

Ще в 1991 році, уже в умовах розвалу Радянського Союзу, науковці Інституту етнології та антропології АН СРСР, на догоду проімперським та комуно-російським шовіністичним силам, почали твердити, що «русини — поняття одного роду з росіянами, українцями й білорусами», що вони не є частиною котрогось із цих народів. Але достатньо проглянути публікації науковців цього-таки інституту попередніх десятиліть, щоб переконатися: до 1991 року вони писали про українців Карпат та їхні етнографічні групи, не згадуючи про русинів. Так, наприклад, у 1988 році цей інститут видав історико-етнографічний довідник «Народы мира» [20], у якому подаються нариси про всі нині існуючі етноси світу, але про русинів, тим паче закарпатських, галицьких чи буковинських, там немає жодної згадки. Намагання зберегти імперію змусило окремих московських учених забути всі наукові принципи.

Бажання знайти теоретичне підґрунтя для так милого Москві політичного русинства привело московських дослідників (М. Васильєв та ін.) до теоретичних абсурдів. Вони почали стверджувати, що етноси існують лише тому, що їхні члени усвідомлюють свою культурну близькість і протиставляють себе іншим аналогічним групам. Утім, усвідомлюють свою культурно-побутову близькість і протиставляють себе іншим не лише етноси, а й субетноси, локальні етнографічні групи, мешканці одного села жителям іншого, а в межах села це протиставлення траплялося на рівні хуторів і навіть вулиць.

На Буковині, наприклад, таке протистояння місцями набувало навіть конфронтаційного характеру: молодь одного села вступала в бійки з молоддю сусіднього, придумували різні образливі назви для мешканців сусідніх сіл, робилися перепони для одруження з вихідцями з інших сіл (села були переважно ендогамними); неохоче пропускали через село чужинців; висміювали й кепкували зі звичаїв, традицій і родинно-сімейного життя своїх сусідів. Так, наприклад, у с. Топорівці, що розташоване в Буковинському Прутсько-Дністровському межиріччі, ще донині негативно ставляться до одруження хлопців або дівчат села з представниками інших сіл і регіонів [21]. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича від 80—90-х років XX ст. засвідчують значну кількість таких протистоянь і протиставлень на Буковині між жителями, переважно молоддю, сусідніх населених пунктів.

Особливо варто звернути увагу на ідеологічні тенденції російської етнологічної науки 90-х років XX — початку XXI ст., відповідно до яких русини трактуються як складова російського народу. Скажімо, у 1998 році в Москві Російською академією наук (Інститутом етнології та антропології) було видано енциклопедію «Народи та релігії світу», де вказується, що, на думку дослідників, нащадки корінного населення Карпатської Русі, частково Київської Русі за самоназвою *русини*, тобто *русичі*, *галицькі* і *буковинські русини*, як мешканці основних історичних регіонів сучасної Західної України, які також проживають у Польщі, Словаччині, Сербії, Франції, США та інших країнах, незважаючи на довготривале існування у складі різних держав, відірвано від Росії, зберегли російську етнічну самосвідомість, російську мову і православну віру [22].

Можна навести ще один приклад подібних тверджень. Так, науковець-етнолог зі світовим ім'ям, професор Московського університету Геннадій Марков на одній із наукових етнологічних конференцій у Москві (1992 р.) звернувся із запитанням: «Коли ви, буковинці, приєднаєтесь до Росії? Адже ви не українці, ви русини і ви повинні бути разом з російським народом, ви одна нація. У вас одна з росіянами православна віра, спільна давня історія» [23].

Відчуваючи слабку аргументованість доказів «русинського народу» чи «руського багато-

національного народу», прибічники виділення русинів-українців в окремий народ або приєднання його до російського народу останнім часом заговорили про менталітет як визначальну рису етносу.

Не знаючи традиційної народної культури русинів-українців, а тим більше народної культури національних і етнічних меншин, не бажаючи витрачати зусилля на її вивчення, почали говорити про якісь особливі риси ментальності населення регіонів Буковини, Галичини та Закарпаття. Лунають твердження про національну й соціальну психологію буковинців і галичан, про те, що русини завжди були лояльними до влади, терпіли навіть дуже негуманні режими, про те, що вони не розвалили ще жодної держави, про центральноєвропейський культурно-психологічний менталітет та ін.

Висуваючи тезу про «центральноєвропейський менталітет», прибічники русинського народу вважають, що русини мають розвинути інтерес до власної локальної держави.

В етнології слово «менталітет» трактується як спосіб мислення, склад розуму, образ думок, духовний і внутрішній світ особистості. Менталітет людини, професійних, соціальних і політичних груп як прояв особливостей територіальних, державно-політичних і етнічних спільностей перебуває в постійному розвитку. Його зміни визначаються впливом соціально-економічних, політичних, культурних та ідеологічних чинників. Тому нині звично говоримо про менталітет приватних продавців, студентів, учителів, лікарів, партійних діячів, військово-ветеранської еліти, депутатського корпусу різного рівня і т. ін. Відомо, що перераховані та інші професійні групи характеризуються особливим способом і складом мислення, духовним і внутрішнім світом. Своєрідні риси менталітетів характерні також для селянства, робітництва й інтелігенції кожної конкретної держави та етнічних спільнот. Тому також звично говоримо про менталітет українського, польського, американського чи австралійського фермера.

Тривале існування певного державного утворення накладає відбиток на образ і спосіб мислення, духовний і внутрішній світ його населення. Можна говорити про існування менталітету громадян Австро-Угорської імперії, Сполучених Штатів Америки, Росії і т. д. Але існування менталітету населення державних утворень не дає підстав ототожнювати його з менталітетом етнічних спільнот.

Проте прибічники русинського народу займаються підтасовкою, коли державно-політичну чи громадянську ментальність прагнуть трактувати як етнічну.

Наука етнологія трактує етнічний менталітет як єдність, однотипність психологічних стереотипів етнічної поведінки. Етнічний менталітет не охоплює всіх стереотипів поведінки, а лише їхню психологічну однотипність. Зважаючи на обмеженість названого поняття, етнологія віддає перевагу поняттю стереотипу етнічної поведінки. Ураховуючи узагальнення українських етнологів та філософів, можна зробити висновок, що стереотипи етнічної поведінки — це змінний у часі комплекс стандартів поведінки членів етнічної системи, що регулює відносини між етносом та окремою людиною; людей як особистостей між собою; етносу з субетносами; субетносів між собою.

Засади етнічної поведінки нерозривно пов'язані з етнічними спільнотами, тобто з етносами-народами та їхніми етнотериторіальними складовими (етнографічними районами, субетносами, локальними етнографічними групами, етнічними консервантами і т. д.). Такі етнотериторіальні утворення зрідка мають локальну самосвідомість, а їхні члени характеризуються однотипністю психологічних та субетнічних стереотипів поведінки. Усе це чудово ілюструє етнічна структура українців Галичини, Буковини та Закарпаття, де в Карпатах простягнулися субетнічні кордони гуцулів, бойків і лемків, а на рівнині, у передгір'ї і середньогір'ї проживають долиняни, покутяни, придністряни, що також складають окремі субетноси.

Наявність стереотипів субетнічної та локально-етнографічної поведінки не заперечує єдності етносу. Прикладом цього може бути український етнос. Досить аргументовано та об'єктивно оцінював стереотипи етнічної пове-

дінки українців вітчизняний етнолог М. Тиводар. Він писав: «Для українців характерні безмежна довірливість і поступливість, терпеливість і ввічливість, співчутливість і гостинність, чесність і працьовитість. Чужоземні дослідники відзначали, що їхній фольклор просякнутий почуттям добра, пошани до сім'ї, рідних і близьких, поваги до чужого майна. Лагідні й м'які українці схильні прощати своїх недругів і ворогів, шукати щось добре, порядне й людське навіть у лиходіях, історична доля для українців склалася так, що окремі частини етносу-народу від 300 до 600 років відсутності власної держави були підпорядковані імперіям, в умовах обмеження й заборони розвитку власної культури, в умовах пропаганди другорядності та неповноцінності всього українського, в умовах винищення української інтелігенції. Ця антиукраїнська спрямованість політики імперій формувала певний склад мислення й внутрішнього світу (менталітету) тих соціальних груп населення, які служили чужоземним поневолювачам. Егоїзм, кар'єризм і зажерливість виробили в них брутальну зрадливість і підлабузництво. На догоду імперій ці відщепенці пропагували неповноцінність, другорядність, нікчемність і недоумкуватість власного народу, називали себе малоросами, русинами, угроросами, хохлами і т. д. Вони вважали, що політична історія й культура власного народу — це ілюзія і не має жодного значення. Нинішня збільшовичена і зросійщена комуно-чиновна знать України, в тому числі Закарпаття, продовжує дотримуватися таких поглядів. Ментальність цього чиновництва така, що воно підтримує всякі антиукраїнські сили та ідеї розчленування державної єдності України шляхом її автономізації. Для виправдання й обґрунтування своєї політики вони залучили "мислителів", які довільно трактуючи й перекручуючи теорію етносу, очевидно сподіваються на якусь винагороду» [24].

Отже, необхідним є аргументоване наукове дослідження й висвітлення історичного минулого русинства в цілому і українців-русинів Буковини зокрема. Для досягнення цієї мети потрібно проаналізувати матеріальну та духовну культуру українців-русинів Буковини кінця XIX — початку XX ст., коли, власне, відбулася заміна етноніма «русин» на «українець» на західноукраїнському терені.

Цінний джерельний матеріал з культури українців-русинів Буковини маємо у творчій спадщині таких видатних діячів українсько-русинської культури кінця XIX ст., як Юрій Федькович, Василь Козарищук, Володимир Шухевич, Іван Франко, австрійсько-буковинський історик і етнолог Раймунд Фрідріх Кайндль, німецький письменник і мандрівник Йоган-Георг Коль та ін.

В австрійських офіційних документах останньої чверті XVIII — початку XX ст. для позначення українців Буковини використовувався онімечений латинський термін «рутени» («Ruthenen») [25].

Відомо, що кожен народ має свою етнічну самосвідомість, у якій проявляються етнічні риси народу і яка захищає народ від асиміляції, стимулює розвиток етнічних рис культури. Етнічна свідомість проявляється як на суспільному рівні, так і на індивідуальному, фіксуючи членами етнічної спільноти стан і культурну єдність. Індивідуальна етнічна свідомість у правовому сенсі захищається державними юридичними актами. Щодо свідомості етнічної спільноти, то вона знаходить вираження у масових формах культурного розвитку: мові, народній творчості, мистецтві, святково-обрядовій культурі, характерних рисах побуту тощо. Етнічна свідомість — це розуміння самого себе як народу, особливих рис культури та побуту.

Чи наявні в русинів-руснаків (за етнонімами XIX ст.) Галичини й Буковини відмінні від українців визначальні риси духовної, матеріальної культури та побуту, які б спонукали до виділення їх в окремий етнос? Дослідження й науковий аналіз показують, що таких відмінностей не існує. Можна беззаперечно стверджувати, що знайти етнологічні докази існування русинів поза межами українського етносу та його культури неможливо.

Що ж тоді виставляється як аргумент окремими політиками та підкупленими псевдона-

уковцями для виділення русинів як народу? Замість об'єктивних фактів з походження, матеріальної і духовної культури русинів вони на перший план висувають організаційні засади. Зокрема, це існування різних русинських товариств на кшталт «Товариство підкарпатських русинів» або те, що «національність русинська» визнана в «цивілізованих європейських країнах». Ідеологи «політичного русинізму» П.-Р. Магочі [26], І. Поп [27], Д. Сидор [28], С. Суляк [29], перекреслюючи своїми висловлюваннями теоретичні засади існування етносів, виставляють на перший план ідею політичного самовизначення. Зрозуміло, що це вже не є наука, а політичний обман.

Наука етнологія використовує різноманітні джерела для пояснення певного явища в житті окремого народу. Серед джерел одне з важливих місць займають спостереження мандрівників, які в той чи інший час залишили письмові відомості про культуру народу, його життя. Саме такі спостереження зарубіжних мандрівників, котрі відвідували Буковину й Галичину, певний час жили серед місцевого населення, і показують спільність русинів та українців. Для прикладу можна навести спостереження відомого німецького вченого та мандрівника, основоположника антропогеографії Йогана-Георга Коля, який 1838 року подорожував Україною, відзначаючи спільні риси та відмінності мешканців різних її регіонів. Описуючи русинів Галичини й Буковини, Коль підкреслює: «Вони є малоруським родом, спорідненим з малоросами, козаками і українцями у тій самій мірі, як баварці споріднені із саксонцями» [30]. Щодо етнічної близькості русинів до росіян, то вона значно менша, що проявляється як у мові, так і в народному одязі та деталях побуту. Німецький мандрівник відзначає: «Їхня мова, звичайно, суттєво відрізняється від великоруської, і це є чимось значущішим, ніж відмінність діалектів, але ми все ж дуже часто розмовляли з ними російською мовою. Малороси з Поділля і Київщини розуміються з ними як брати… Неабиякі відмінності російських та рутенських кожухів, мабуть, передають приблизний масштаб відмінностей обох народів в одязі, характері та мові» [31]. Отже, спостережливому й незаангажованому зарубіжному мандрівнику-науковцю впали в око відмінності між мешканцями різних українських земель, і водночас він відзначив значно більшу різницю між русинами та росіянами — тут він бачив уже зовсім різні етноси.

Австрійський учений, історик і етнолог кінця XIX – початку XX ст. Р. Ф. Кайндль, що народився на Буковині, навчався в Чернівецькому університеті, а потім і працював у ньому (до 1915 р.), провів десятки етнологічних експедицій у різні райони Буковини. Як результат своїх експедицій і досліджень він залишив більше двохсот наукових праць про населення Буковини та сусідніх територій.

Однією з перших наукових робіт Кайндля була праця про українців Буковини під назвою «Рутени в Буковині», де він досліджує походження українців та характерні риси матеріальної і духовної культури [32].

Р. Ф. Кайндль у праці «Етнографічні рейди у Східні Карпати» (1898 р.) вказує на спільність мови, одягу, їжі, житла, звичаєво-обрядової культури русинів Карпат з українцями Прикарпаття [33]. Зокрема, характеризуючи народну архітектуру русинів Буковини, він писав: «За своїм облаштуванням селянські садиби Буковини і Галичини дуже подібні. Житловий будинок (хижа) тут, як і там, у значній мірі складаються з трьох частин: через вхідні двері хати попадаєш в сіни ("хороми"), звідси направо вступаєш у кімнату "хижу", а наліво у комору. Остання може бути відсутньою, в такому випадку хата має два приміщення» [34]. Далі він наводить опис будівництва та інтер'єру русинської хати, порівнюючи з хатою українців Прикарпаття, відзначаючи подібність у конструктивних типах і способах спорудження.

Щодо самої назви «руснак» Р. Ф. Кайндль у цій праці писав: «… Підтверджується висловлене мною в іншому місці, що назва "руснак" є єдиною народною для українців. Усі українці в низинах і в горах, на Буковині, у Галичині й Угорщині називають себе руснаками» [35].

Досить детально вчений зупинився на питанні назв «руснак», «русин» у праці «Будинок

і двір у руснаків» [36]. Він указав, що, готуючи свою першу працю про українців десять років тому, «зустрівся» з великою плутаниною в розумінні термінології українців. В офіційній мові використовувалася назва «українці», яка включала всіх українців разом з гуцулами. Проте в окремих авторів праць з українознавства можна було побачити ще назви «малоруси» («kleinrussen»), червоні руси («rotrusse»), реусируси («reuserusse»). Відомо, що всі ці назви, як зазначив Кайндль, не були народними і вживаними. Отже, деякі етнографи прагнули замінити їх словом «русин» («rusyn»), назвою, якою позначаються в українській і польській писемних мовах всі українські етнічні групи, не беручи до уваги те, що це слово так само маловживане, як і попередньо названі слова. Відомо також, що це слово подекуди стосовно до українців використовувалося з образливою метою. Натомість в українців Буковини повсюдно вживали прикметниковий термін «руский», «руска». Але в німецькій мові його використати не було можливості. Тому перевагу потрібно надати словам «українець», «український» — «ruthene», «ruthenisen». Останні терміни, підкреслює Р. Ф. Кайндль, є давніми, дуже поширеними і перебувають в офіційному вжитку. Тому немає сенсу в німецькій мові використовувати вживані в українській і польській писемних мовах вираз «русин» або похідні від нього форми [37].

Характерні риси святкового календаря українців-русинів Буковини дослідив Р. Ф. Кайндль у праці «Святковий календар руснаків і гуцулів» [38], де на основі незаперечного фактологічного матеріалу показує, що гуцульський і український обрядовий цикл свят є майже ідентичним, за винятком певних окремих місцевих сільських відмінностей, які завжди наявні в духовній культурі певного народу чи регіону. Такі самі висновки зроблені Кайндлем і в праці «Весілля рутенів у Берегометі на Пруті» [39]. Там він подає детальний опис українського весілля с. Берегомет, що на Кіцманщині Верхнього Буковинського Попруття, і робить висновок про подібність весільної обрядовості цього села з весіллям українців сусідньої Галичини.

У 1775 році Буковина була захоплена Австрією і перебувала в складі округу Галицької губернії до 60-х років XIX ст., коли край став окремим коронним краєм Австро-Угорської імперії. Буковинський край характеризувався багатонаціональним складом населення (тут на 1880 рік проживали українці — 42,2 %, молдавани і румуни — 33 %, поляки — 4 %, німці — 8 %, євреї — 12 % та ін.) [40]. У капіталістичні відносини економіка була втягнута дуже слабко (до кінця XIX ст. в краї переважали мануфактурно-ремісничі підприємства). Тобто периферійність терену Буковини щодо центральних австрійських земель давала про себе знати тут дуже чітко. Тож і активного суспільно-політичного життя на Буковині не спостерігалося до другої половини XIX ст.

Відзначимо й те, що загалом українці краю до другої половини XIX ст. не мали чітких уявлень про те, що вони за народ, яке місце займає їхня мова серед інших слов'янських мов і взагалі чи це окрема мова, за винятком незначного прошарку інтелігенції краю. Відповідно до ситуації діяла й австрійська адміністрація на Буковині. Вона всіляко намагалась обмежити зв'язки українців зі своїми братами з Наддніпрянської України, переслідувала польських революціонерів, які, переховуючись на Буковині, часто намагались агітаційно впливати на свідомість місцевого населення щодо своєї української ідентичності.

Така політика австрійців стосовно українського населення краю мала свої наслідки. Як приклад ототожнення етнічного зв'язку українських селян з австрійцями, а не з українцями, є українці-емігранти з Буковини й Галичини, що прибували організовано до Канади та США в кінці XIX — на початку XX ст. Зрозуміло, що в офіційних реєстраційних документах вони записувались австрійцями, оскільки прибували з терену Австрійської імперії за океан. Але самі переселенці під час опитувань науковими дослідниками ідентифікували себе не українцями, а австрійцями, пов'язуючи свою етнічність з державністю ма-

теринської землі. Навіть у кінці 80-х років XX ст. під час опитування етнографічною експедицією Чернівецького університету колишніх селян з українських сіл Буковини, які емігрували до Канади (м. Едмонтон) і яким на час опитування було більше 80-ти років, ми часто отримували відповідь, що вони австрійці-руснаки [41]. Натомість українці другої, третьої і четвертої хвиль еміграції до Канади з Буковини використовують тільки етнонім «українці».

У другій половині XIX ст. спостерігався вже вплив на українське буковинське населення Наддніпрянської України та Галичини, де рівень національної свідомості був значно вищим. Потрібно враховувати й те, що багато українців, особливо сільських мешканців, переселялися на Буковину в XIX ст., оскільки тут був менший кріпосницький гніт і підпорядкування Галичини Австрії відігравало в цьому процесі не останню роль.

За таких суспільно-політичних і культурних обставин на Буковині з'явилася постать Юрія Федьковича — письменника, поета, етнолога. Своїми творами він показував, що можна писати народною мовою, українсько-гуцульським та українсько-русинським діалектом. Цим його поетичні і прозові твори засвідчували наявність на Буковині української мови, окремої від російської та польської, сприяли розвінчанню русофільських теорій «язык высшего слога» та прагнення розвивати літературу старослов'янізмом або так званим «язичієм». Як етнолог, Юрій Федькович розумів спільність українців усіх етнічних українських земель. У вірші «До мого брата Олекси Чернявського» він проголошує знамениті слова:

Най Черемош запінений,
І чорний, і білий
Із братією із руською
Нас більше не ділить.

Поетичні слова Ю. Федьковича стали своєрідним озвученням програмних вимог галицьких народовців, нової суспільної течії, яка зародилася на початку 60-х років XIX ст. в Галичині і яка на перше місце поставила національні гасла. Народовці вважали, що українські письменники мають писати літературні твори народною мовою.

Можна сказати, що Юрій Федькович започаткував нову українську літературу на Буковині. Разом з тим він започаткував народовську течію в краї, а також висловив ідеї соборності України, єдності всіх українських земель незалежно від їх державної належності.

Утім, у 70-х роках XIX ст. на Буковині переважали русофіли- москвофіли, які сповідували міфічну ідею про «единый русский народ от Карпат до Камчатки». Остаточна перемога народовців сталася на початку 80-х років XIX ст. Один із сучасників Юрія Федьковича філолог і політичний діяч С. Смаль-Стоцький на відзначення 20-річчя творчості буковинського соловія висловився так: «Заслуги Федьковича для Буковини величезні і через те, що він розвіяв у нас темряву вузькоглядності, що він перший показав, що нам нема що відділятися від рідних братів у Галичині, на Україні, бо ми один народ, одна наша мати, один наш язик.

Своїми творами звеличав він Буковину на всю Русь, а як він її любить, доказом того єго слово» [42].

Як бачимо, ідея єдності українського етносу в різних регіонах України була зрозуміла в той час культурним і політичним діячам краю.

Сучасний український історик О. Добржанський, оцінюючи роль Юрія Федьковича у справі формування й розвитку української національної ідеї на Буковині, зазначив: «Ю. Федькович ніколи не був на Наддніпрянщині, але вона йому ввижалася як якась казкова країна, яка зберігала українські традиції, яка просякнута історією та вільнолюбним духом» [43].

С. Смаль-Стоцький у газеті «Буковина» писав, що в народу має бути щось спільне, що могло б об'єднати їх до спільної праці. «Тим одним, — зазначав він, — є і може бути лиш ідея національна. Одна лиш ідея національна може в нас будити надію, що колись виплинемо наверха» [44]. Для досягнення успіху, завважив С. Смаль-Стоцький, «... треба змагати до того, щоб вибороти собі незалежність, щоб вийти з упослідженого становища

і стати попліч з другими народами до загальної людської культурної праці... Для того то справа самостійносте руского народу мусить належати до політичної програми Русинів і з тої точки програмової не можна ані на волос попустити, бо вона є істиною самої програми» [45].

Досить складним було становище русинів-українців Буковини, Галичини й Закарпаття на початку ХХ ст., особливо в роки Першої та Другої світових воєн і в міжвоєнний період.

Так, у роки Першої світової війни терени Буковини і Галичини були ареною воєнних дій австро-угорської та російської армій. Відповідно десятки тисяч місцевих жителів були мобілізовані або добровільно поповнювали військові загони росіян чи австрійців. Ставлення як місцевої австрійської влади, так і російської окупаційної влади у роки війни до русинів-буковинців було неоднозначним. Підозрюючи місцевих жителів у шпигунстві на користь тієї чи іншої сили суперників, русинів-українців арештовували й розміщували в концентраційних таборах (австрійських) або висилали у віддалені місця Росії на заслання. Це ґрунтовно дослідив буковинський політолог І. Буркут, який констатував, що за підтримки місцевих москвофілів царські чиновники вже під час першого зайняття Буковини в 1914 році розгорнули наступ на все українське — школи, культурні заклади, публікації. Заборонялись українські видання, натомість запроваджувалася російська мова [46]. Тобто з перших днів перебування росіян на Буковині проводилася суцільна русифікація. З цього приводу перший президент Буковини (листопад 1918 р.) О. Попович писав: «Зачалася славна господарка російських чиновників і попів серед нашого народу, щоби зробити за "адін час" з українців "адін народ" з москалями по мові й по вірі» [47].

Не краще поводилася з місцевими жителями й австрійська військова влада. Під час повернення австрійських військ на Буковину розгорнулися репресії проти москвофілів, що співробітничали з російськими окупаційними військами й часто проти простих мешканців, котрих підозрювали у зраді та антиавстрійській діяльності. Як результат такого ставлення до місцевого населення, десятки тисяч русинів-українців покинули Буковину й Галичину, де велися воєнні дії [48]. Багато буковинців емігрувало тоді до Канади, де їх, а також попередньо прибулих на постійне проживання, з підозрою про шпигунську діяльність вважали агентами Австро-Угорщини і запроторювали до місцевих концентраційних таборів.

Після Першої світової війни українці Буковини висловили своє бажання жити в соборній Україні. Керівники різних партій Галичини й Буковини разом з депутатами парламенту й крайових сеймів від цих провінцій скликали у Львові 18—19 жовтня 1918 року Установчі збори (конституанту), де вирішили створити в Східній Галичині, північно-західній частині Буковини (разом з містами Чернівці, Сторожинець, Серет) та Закарпатській Україні західноукраїнську державу в межах Австрійської федерації. Було обрано керівний орган — Українську національну раду.

На тих зборах були присутні представники Буковини — депутати парламенту й крайового сейму (по три лідери від чотирьох партій — національно-демократичної, народної, радикальної та соціал-демократичної).

Повернувшись зі Львова, делегація у складі 22 чоловік та 10 представників ряду буковинських товариств 24 жовтня створили в Чернівцях Український крайовий комітет на чолі з О. Поповичем. Було вирішено скликати народне віче (збори) 3 листопада 1918 року. Цього дня зібралося Буковинське народне віче — близько десяти тисяч людей у чотирьох місцях: Українському народному домі, Робітничому домі, Музичному товаристві та на площі Єлизавети (нині — Театральна площа).

Ухвала віча була такою:

«Крайове віче буковинських українців, зібране в Чернівцях дня 3 листопада 1918 року, стоячи на основі самовизначення народів, рішає:

1. Місто Чернівці, відтак політичні повіти Заставна, Кіцмань, Вашківці, Вижниця цілі, а Чернівецький та Серетський повіти за виїмкою румунських громад, а також українські громади

Строжинецького, Радівецького та Кимполунгського повітів — творять окрему від румунської частини краю територіальну область.

2. Признає за найвищу владу на тій українській області поки що Українську національну раду, утворену на з'їзді мужів довір'я у Львові дня 19 жовтня.

3. Взиває всі національні меншості на тій українській області, при чім євреїв визнає за окрему національність, щоби негайно вислали своїх представників до Української національної ради.

4. Взиває Українську національну раду виготовити конституцію для української області.

5. Рішуче протестує проти посягання чужих народів на тоту суто-українську область, а зокрема проти ухвали румунського віча з дня 27 жовтня, котре, нехтуючи брутально принцип самовизначення народів, виявило намір загарбати цілу Буковину під панування румунських боярів і попів — та заявляє, що український нарід чужого не бажає, але своєї рідної землі боронитиме до останнього.

6. Віче взиває буковинську делегацію Української національної ради перебрати негайно правління в українській частині краю.

Віче бажає приєднання австрійської частини української землі до України» [49].

6 листопада 1918 року останній австрійський крайовий президент граф Етдорф передав владу українській делегації на чолі з О. Поповичем, а 7 листопада Крайовий комітет було перейменовано в Національну раду і створено уряд Буковини.

Одночасно сусідня Румунія вирішила скористатися ситуацією і захопити всю Буковину під свою зверхність. 9 листопада 1918 року до буковинського містечка Глибоки прибув ешелон (40 вагонів) із солдатами 8-ї румунської дивізії генерала Задика. Румунські війська за кілька днів зайняли всю Буковину.

Національна рада звернулася з протестом до країн Антанти і по допомогу в Київ, але відповіді не отримала і змушена була відступити спочатку до буковинського міста Кіцмання, а далі — у Галичину.

Буковинський політолог І. Буркут зазначає: «Події Першої світової війни виявилися певного роду каталізатором, що прискорив процеси зміни етноніма "русини" на новий "українці" — в Галичині і Буковині... Ідеалізований образ Росії, який упродовж десятиліть штучно підтримувався у громадській свідомості галичан і буковинців місцевими москвофілами (у більшості своїй — священиками, було замінено набагато реальнішим сприйняттям, заснованим на власному життєвому досвіді місцевих мешканців» [50].

Отже, можна зробити висновок, що у кінці XIX — на початку XX ст. на Буковині етнонім «русин» зникає. На його місце приходить етнонім «українці». Цьому сприяла орієнтація населення на створення незалежної Української держави, швидке зростання української національної свідомості.

Нині москвофільських настроїв поміж українців Буковини не спостерігається, не відзначено й випадків створення окремих русинських організацій ні в Буковинському краї, ні поза його межами. Щодо буковинської української еміграції в США, Канаді, країнах Європи, то вона нині користується етнонімом «українці», а не «русини». Наприклад, у м. Саскатунь (Канада) у 90-х роках XX ст. було створено «Українське товариство Буковина», а в м. Торонто (Канада) із 70-х років XX ст. й до сьогодні діє «Українсько-Буковинська громада» (голова Ярослав Коваль). На сторінках газети «Буковина» та часопису «Вісті Українсько-Буковинської Громади» [51] (редактор Уляна Стек) цієї громади не відзначено вживання іншого етноніма, ніж «українці».

Щодо загальної кількості русинів в європейських країнах, то, згідно з офіційними матеріалами переписів населення, вона складає близько 55 000 осіб [52], що разюче відрізняється від підрахунків, проведених прибічниками політичного русинізму. Історико-етнологічні спостереження показують, що русини в різних країнах досить сильно відрізняються один від одного своєю мовою, конфесійною належністю, своєрідністю матеріальної і духовної культури.

[1] *Буркут І.* Русинство: минуле і сучасність. – Чернівці, 2009. – С. 7.
[2] Русин. – Кишинев, 2006–2010.
[3] *Шилов Ю.* Прародина ариев. – К., 1995; *Шилов Ю.* Джерела витоків української етнокультури. – К., 2002.
[4] *Шилов Ю.* Край ушедших лет. – К., 2004. – С. 228.
[5] Історія України. – К., 1991. – С. 5.
[6] *Партицький О.* Старинна історія Галичини. – Л., 1894. – Т. 1. – С. 260.
[7] *Иордан.* О происхождении и деяниях готов. – М., 1960. – С. 71, 72.
[8] *Тимощук Б. О.* Слов'яни Північної Буковини V–IX ст. – К., 1976. – С. 47.
[9] *Нидерле Л.* Славянские древности. – М., 1956. – С. 155.
[10] *Кожолянко Г.* Етнографія Буковини. – Чернівці, 1999. – Т. 1. – С. 44.
[11] *Тимощук Б. О.* Шипинська земля за археологічними даними // Сучасне і минуле Північної Буковини. – К., 1973. – Т. 2. – С. 26.
[12] *Costin M.* Letopisul Tarii Moldovei de la Aron V.Opere. – Bucuresti, 1959. – P. 233.
[13] Чернівецький обласний державний архів. – Ф. 1, оп. 1, спр. 23, с. 2–18.
[14] *Martinowicz I.* Historische Zeugnisse uber dieaaltesten Beherscher und Einwohner der Bukowina in der Moldau. – Czernowitz, 1887. – S. 27.
[15] *Kaindl R. F., Monastyrski A. B.* Die Ruthenen in der Bukowina. Bd. I–II. – Czernowitz, 1889–1890. – S. 89.
[16] *Zeiglauer E.* Geschichtliche Bilder aus der Bukowina. XIII. – Czernowitz, 1901. – S. 37.
[17] *Кожолянко Г.* Етнографія Буковини. – Т. 1. – С. 49.
[18] *Буркут И.* Историческая судьба галицкого и буковинського русинства. Финал // Русин. – 2008. – №3 (17). – С. 47, 48.
[19] *Мишанич О. В.* Карпаторусинство, його джерела й еволюція у XX ст. // Карпатська Україна. – 1992. – 19 листопада; Карпати нас не розлучать. – Ужгород, 1993; *Турій О.* Галицькі русини між москвофільством і українством (до питання про так зване «старорусинство») // Третій Міжнародний конгрес україністів (Харків, 26–29 серпня 1996 р.). Історія. – Х., 1996. – Ч. 1.; *Mušinka M.* Rusíni – Ukrajinci – jedna národnos // Нове життя. – 1997. – № 31, 32.
[20] Народы мира. – М., 1988.
[21] Матеріали етенографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (далі – МЕЕ ЧНУ). Етнографічний музей ЧНУ. – 2009. – Т. 2. – С. 12, 13.
[22] Народы и религии мира. Энциклопедия. – М., 1998. – С. 449.
[23] МЕЕ ЧНУ. – 1992. – Т. 5. – С. 15.
[24] *Тиводар М.* Політичні та теоретичні аспекти етнічних процесів на Закарпатті XX ст. // Срібна Земля. – Ужгород, 1994. – 19 лютого. – С. 11.
[25] Die Oesterreichische-ungaraische Monarchie in Wort und Bild. – Wien, 1898.
[26] *Магочі П.-Р.* Карпато-русини у Америки // Нова думка. – 1979. – № 23. – С. 69–73; *Магочі П.-Р.* Формування національної свідомості: Підкарпатська Русь (1848–1948) – Ужгород, 1994.
[27] *Поп І.* Русинська політична думка за 150 років // Русинський світ. – Ужгород. – Т. 2. – С. 25–28; *Поп И.* Энциклопедия Подкарпатской Руси. – Ужгород, 2001.
[28] *Сидор Д.* Карпатська Русь – изначальная Русь! // Русин. – 2007. – № 1. – С. 101–107; *Сидор Д.* Притисянская (Подкарпатская) Русь – чудом уцелевший осколок Святой Пра Руси // Русин. – 2005. – № 2. – С. 124–129.
[29] *Суляк С.* Осколки Святой Руси. Очерки этнической истории руснаков в Молдавии. – Кишинев, 2004; *Суляк С.* Замена етнонима – прелюдия этнокультурной трансформации // Мысль. – 2004. – № 2. – С. 72–75; *Суляк С.* Русины в период Первой мировой войны и русской смуты // Русин. – 2006.– № 1. – С. 58–63.
[30] Німецький вчений Йоган Коль про Буковину та Галичину в середині XIX ст. – Чернівці, 2007.
[31] Там само. – С. 55.
[32] *Kaindl R. F.* Ruthenen in der Bukowina. – Czernowitz, 1889.
[33] *Kaindl R. F.* Ethnographische Streifzuge in den Ostkarpathen. Beitrage zur Hausbauforschung in Oesterreich. – Wien, 1898.
[34] Там само. – С. 225–228.
[35] Там само. – С. 248.
[36] *Kaindl R. F.* Haus und Hof bei den Rusnaken // Globus. – Wien, 1897. – № 71.
[37] Там само. – С. 1.
[38] *Kaindl R. F.* Der Festkalender der Rusnaken und Huzulen. – Czernowitz, 1896.
[39] *Kaindl R.F.* Die Hochzeitsfeier bei den Ruthenen in Berhometh am Pruth (Bikowina) // Globus. – Wien, 1904. – № 85.
[40] *Добржанський О.* Національний рух українців Буковини другої половини XIX – початку XX ст. – Чернівці, 1999. – С. 70–74.
[41] МЕЕ ЧНУ. – 1989–1990 рр. – Т. 2. – С. 12, 23.
[42] *Добржанський О.* Формування ідеї соборності незалежної України на Буковині в кінці XIX – на початку XX ст. // Збірник наукових статей: Історико-політичні проблеми сучасного світу. – Т. 21–22. – С. 163.
[43] Там само.
[44] *Смаль–Стоцький С.* Політика реальна // Буковина. – 1896. – Ч. 74.
[45] Там само.

[46] *Буркут І.* Русинство: минуле і сучасність. – С. 30, 31.
[47] Діло. – Чернівці, 1916. – 23 квітня.
[48] *Буркут І.* Русинство: минуле і сучасність. – С. 32.
[49] Буковинське народне віче 3 листопада 1918 р. – Чернівці, 1990. – С. 15; Народне віче Буковини. 1918–1993. Документи і матеріали. – Чернівці, 1994. – С. 116.
[50] *Буркут І.* Русинство: минуле і сучасність. – С. 99.
[51] Вісті Українсько-Буковинської Громади. – Торонто, 2010. – Число 44. – Січень.
[52] *Буркут І.* Русинство: минуле і сучасність. – С. 154.

ЄВРОПЕЙСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ СВІТОГЛЯДУ Й ПОБУТУ ГУЦУЛІВ (30-ті роки ХХ століття)

Олег Гринів **УДК 39(477.85/87):327“193”**

Аналіз світогляду й побуту гуцулів у минулому столітті дає змогу зрозуміти особливості проблем, які доводиться розв’язувати нині. На основі досліджень Г. Цбіндена і С. К. Неймана обґрунтовується висновок про єдність різних частин роз’єднаного державним кордоном українського народу.

Ключові слова: світогляд, побут, Гуцульщина, інтерпретація, духовна культура, первісні джерела, європейська цивілізація.

The analysis of the Hutsul world view and way of life in the past century enables us to realize the specifics of problems which ought to be resolved at present. Based on the researches of Hans Tzbinden and Stanislaw Kostka Neumann the author makes a conclusion about the unity of the different parts of the state boundary separated Ukrainian people.

Keywords: world view, way of life, Hutsulshchyna, interpretation, spiritual culture, initial sources, European civilization.

Питання світогляду й побуту гуцулів вже давно приваблювали дослідників з інших країн. Не обминули їх і публіцисти. Упродовж тривалого часу їхні студії були відомі лише вузькому колу вітчизняних дослідників. Проте праці чужинців мають не лише історичну цінність. Саме тому до них доводиться звертатися сьогодні, в умовах, коли населення нашої держави й надалі переживає глибоку духовну кризу. До цього спонукають насамперед пошуки виходу з нинішнього кризового стану, оскільки гуцули як етнографічна група українського народу зуміли вистояти чужоземне поневолення різних завойовників і зберегти свою оригінальність, передати нащадкам ті скарби, які в інших регіонах нашої країни, на жаль, безповоротно втрачені. Звісно, світогляд і побут гуцулів також зазнав значних змін упродовж останніх десятиліть тоталітарного режиму, що підвищує інтерес до них.

Аналіз світогляду й побуту гуцулів у 1930-х роках минулого століття, якими їх побачили європейські дослідники, не може не зацікавити етнологів, соціологів, істориків і навіть економістів, оскільки їхні матеріали дають ґрунт для розуміння історії краю, а також тих проблем, які доводиться розв’язувати нині.

Саме цим зумовлена наша увага до подорожніх нарисів представників європейської культури, які побували на Гуцульщині, хоч і незалежно один від одного, але одночасно, улітку 1932 року. Їхні публікації побачили світ уже наступного року. Нарис швейцарського письменника Ганса Цбіндена (1893–1971) був надрукований у німецькомовному журналі на його батьківщині. Через п’ять років львівський краєзнавчий часопис «Наша батьківщина» опублікував переклад цієї праці, що потім вийшла окремим виданням під назвою «Мандрівка по гуцульських горах». Дослідження Г. Цбіндена, який зацікавився Гуцульщиною під впливом книги польського етнолога Станіслава Вінценца «На високій

полонині», досі вважається одним із кращих творів цього жанру про гуцулів *.

Праця чеського письменника Станіслава Костки Неймана (1875–1947) «Енціани в горах Піп Іван» увійшла до збірки його творів в українському перекладі. Слід додати, що до проблем карпатського краю він звертався і пізніше, присвятив йому цикл поезій «Карпатські мелодії». Однак для порівняльного аналізу особливий інтерес має згаданий етнологічний нарис, бо в ньому йдеться про подорож, яка хронологічно збігається з подорожжю Г. Цбіндена.

Окрім цього, треба зважити й на інші обставини.

По-перше, європейські дослідники побували у двох частинах Гуцульщини, між якими після Першої світової війни й поразки національно-визвольних змагань 1917–1921 років проліг кордон. Г. Цбінден відвідав землі, окуповані державно відродженою Польщею, а С. К. Нейман – райони, які за іронією долі опинилися у складі Чехо-Словаччини. Держави-окупанти відрізнялися за рівнем економічного розвитку, їхні уряди неоднаково ставилися до недержавних націй, зокрема поневолених українців. Окрім того, треба мати на увазі, що в ході історичного розвитку міжнаціональні відносини наших краян і представників інших народів складалися непросто на землях, які опинилися під чужою (польською та чехо-словацькою) владою.

По-друге, на підхід до гуцульських проблем, насамперед до дослідження світогляду й побуту наших верховинців, вплинули світоглядні засади самих авторів. Швейцарець Г. Цбінден прагнув проникнути в глибини духовної і матеріальної культури Гуцульщини, дійти до її первісних джерел. Серед гуцулів, які ще не зазнали згубного впливу європейської цивілізації XX ст., він шукав «духовної полегші». Дослідник переконався, що наші верховинці суттєво відрізняються від жителів інших гірських масивів Європи, зокрема швейцарських альпійців, хоча й проживають у подібних природних умовах. Нема жодних підстав, аби запідозрити дослідника в упередженості чи необ'єктивності. У праці не простежуються навіть найменші спроби утиснути зібраний матеріал у прокрустову схему методологічних лещат.

На противагу швейцарському досліднику в чеського письменника С. К. Неймана, який уже тоді заявив про себе як про відвертого прихильника так званого «соціалістичного реалізму», виявляємо протилежні тенденції. Його нарис демонструє суб'єктивне бачення й відповідний виклад досліджуваного матеріалу, що віддзеркалює індивідуальне сприйняття автора. Інколи він безапеляційно нав'язує свої вульгарно-соціологічні методи.

По-третє, індивідуальні настанови й суспільні орієнтації дослідників проявляються також у прогнозуванні перспектив розвитку гуцульського краю. У кінці праці швейцарський дослідник підкреслює, що духовна культура Гуцульщини може прислужитися для суспільного оздоровлення цивілізації, яка в міжвоєнний період переживала серйозну кризу. Для С. К. Неймана Гуцульщина, як «земля з легенд приречена до скону не ангелу-хранителю – дракону» **, зможе розвиватися лише при «істинному соціалізмі» ***. Так чеський письменник сам спростовує своє запевнення: «Я не йшов туди [у Карпати. – *О. Г.*] з політичними намірами» ****.

Попри такі відмінності в баченні майбутнього гірського краю, обидва дослідники однаково оцінюють відірваність Гуцульщини від тодішньої цивілізації. Швейцарець пише: «Хто із Західної Європи ступить у цю країну, тому здається, що він нараз вернувся в далеке минуле, на багато століть назад» *****. Гуцули в кольоровому вбранні, які їдуть на своїх «мустангах», асоціюються в його уяві

* Подорожі в Українські Карпати / Збірник. – Л.: «Каменяр», 1993. – С. 10.

** Вітер з полонини / Збірник творів чеських письменників. – Ужгород: «Карпати», 1986. – С. 268.

*** Там само. – С. 241.

**** Там само. – С. 215.

***** Подорожі... – С. 221.

з індіанцями на американському Дикому Заході. На думку С. К. Неймана, тут «можна сховатися від жорстокої цивілізації, від злочинів експлуататорів, від безсоромного галасу газетярів борзописців і від власної ролі між ближніми» *.

І все-таки як європейці обидва дослідники не змогли замовчати того, що цивілізація проникає на землю Гуцульщини. Г. Цбінден вважає тутешнім останнім досягненням «модерної цивілізації» лише «допотопну машину», яка тягне вагон «малої лісової залізниці», породжуючи екологічні проблеми для довкілля своїми «густими клубами диму» і шумом. Проте гуцули і надалі ведуть «примітивне і вимінне господарство», хоча «в давніх часах вони були кочовиками» **. Цивілізація, яка сягає гір, має негативний вплив на «традиції, що суворо та дбайливо зберігалися цілими століттями». Обидва дослідники підтверджують свою думку прикладом того, як досягнення цивілізації підривають традиційні гуцульські ремесла. Ідеться, зокрема, про те, що хімічні фарби починають витісняти здавна використовувані рослинні та інші природні фарби, а з великих міст на Гуцульщину проникають «банальні квітчасті узори».

До чого призводить такий наступ цивілізації, показує С. К. Нейман. Він зазначає, що для гуцулів «вишивані кептарі вже давно перестали бути їхніми домашніми виробами», і пояснює причини «примітивної комедії з фальсифікацією національної своєрідності». «Якщо уважно пройдешся по Рахову, — зазначає дослідник, — обов'язково надибаєш кілька єврейських майстерень-чинбарень, різкий запах овечих шкірок, що сушаться на паркані, неодмінно вкаже на майстерню. Звідтіля й починають свій шлях у світ оздоблені "гуцульські" кептарики, які так захоплено облюбовують собі наївні туристи» ***. У такий самий спосіб виготовляють «румунські» ковдри, покривала, скатерті, подушки. Отже, марно пропадають витвори народного мистецтва, а дороге оригінальне виробництво витісняють дешевим, серійним. Такий перехід, зазначає С. К. Нейман, вже неможливо зупинити нічим: він — неминучий.

Отак цивілізація вступає в суперечність із духовністю, за чим уболіває Г. Цбінден, описуючи «розкішні, мальовничі вишивки, що прикривають горішню частину жіночих рукавів»: «В них перетоплений у своєрідну, повну сили гармонію і свіжість шляхетний, мистецький оман Сходу, головно Кавказу й Вірменії, з живим замилуванням до красок цього гірського люду. Як самоцвіти горять яскраві поверхні на свіжобілих рукавах. Я оглядаю такі прикраси ще безліч разів, але з-поміж ста, що їх бачив, нема двох однакових» ****.

У нарисі С. К. Неймана значну увагу приділено туризмові, який руйнує не тільки гірську природу, але й людські душі, зокрема дитячі. Мимоволі їх утягують у нові суспільні відносини. Окрім того, в горах зводять будинки для туристів, примітивні пам'ятники, що дисгармоніюють із природою.

Відмінності в поглядах дослідників проявляються і при висвітленні етнічних проблем. Г. Цбінден вдається до історичного підходу. Він намагається заперечити слов'янське походження гуцулів, без жодних аргументів стверджує, що вони походять від «старовинних даків (траків)», вірмен і римлян із домішками «німецько-нордійської крові». Швейцарець солідаризується з тими дослідниками, які виводять саму назву «гуцул» від румунського «гоцул», що означає «воїн», «розбишака», хоча водночас наголошує, що самі гуцули називають себе верховинцями.

Такі твердження про походження гуцулів спростовують дослідження українських учених. Аналіз усього комплексу даних з етнічної антропології дає підстави дійти висновку про східнослов'янське походження гуцулів, які сформувалися «переважно на основі тиверців-уличів і білих хорватів, з включенням елементів інших східнослов'янських угруповань. Найбільш далекі предки гуцулів мають загальнослов'янські ви-

* Вітер з полонини. – С. 214.

** Подорожі... – С. 222.

*** Вітер з полонини. – С. 222.

**** Подорожі... – С. 225.

токи: це населення культур шнурової кераміки Східної Європи — як основа слов'янства і зрубно-скіфські індо-іранські племена — як його південний, степовий компонент» *.

Не можна погодитися з твердженнями Г. Цбіндена про походження назви «гуцули». Проаналізувавши різні гіпотези, М. Худаш припускає, що «далекі предки гуцулів (протогуцули) могли одержати свою назву від особового власного імені *Гуцулъ* як самоназву, або і як зовнішню назву, дану їм від імені якогось їхнього архонта (чи, може, й від поширеності серед них цього імені) їхніми південнослов'янськими чи романоволоськими сусідами, мовам яких властиві антропонімні утворення на **— ул (ul)**» **. Водночас цей учений не заперечує, що «назва *гуцули* могла виникнути і не в такі віддалені часи, а десь навіть і в середньовіччі (але до XVIII ст.) від особової назви *Гуцулъ* якогось [...] ватажка (можливо, й ватажка ранніх опришків), від землевласника тощо, який, до речі, не обов'язково за походженням мусив належати до української народності» ***. Звісно, це припущення М. Худаша можна розглядати не як розв'язання наукової проблеми, а лише як одну з багатьох її інтерпретацій. Мабуть, до остаточної відповіді ще далеко.

Чеський дослідник обминув історичні проблеми, обмежуючи коло своїх зацікавлень сучасністю, що позначилось і на питаннях етнічних. Зустрівши своїх земляків, С. К. Нейман підкреслює, що вони почуваються в гуцульському краю «колоніальними службовцями», а дехто «почуває себе тут ніби в засланні»; їхнє ставлення до гуцулів засвідчують бесіди про «лінькуватість місцевого населення». Дослідник зазначає багатонаціональний склад жителів і туристів на Рахівщині, у чому переконують записи в книзі відвідувачів управителя будинку, зроблені чеською, німецькою, угорською, російською, українською і польською мовами.

Навіть окремі штрихи про гуцулів у нарисі С. К. Неймана дають нам змогу дійти висновку про далеке від оптимізму становище місцевого населення та його мови. Дослідник згадує єврейський ресторанчик, який має «лояльний інтернаціональний характер», бо в ньому виконують різноманітні шлягери й народні пісні чеською та словацькою мовами, а угорські дами танцюють модні танці. Визначаючи роль єврейських ремісників у витісненні гуцульських народних промислів, С. К. Нейман пише, що на головній вулиці Рахова, яка є «найбільш цивілізованою частиною шляху від Ясіня до Требушан», вивіски й написи українською мовою поступаються угорським і єврейським. Дослідник зауважив якусь байдужість місцевої людності до книжок рідною мовою. У книготорговельній фірмі «Культура», за його словами, «українська література здебільшого лежить на складі, а крамничка продає папір, листівки, конверти, іграшки, галантерейні товари» ****. Оскільки власниками цієї крамнички є українські емігранти, то Г. Сиваченко в передмові до збірника «Вітер з полонини» заявляє в традиційному для того часу дусі, що С. К. Нейман виступає проти українських буржуазних націоналістів *****.

Насправді причини байдужого ставлення до української книги не зумовлені тільки тодішнім становищем, хоча його також не слід відкидати. Перед Першою світовою війною на Рахівщині, як і загалом на Закарпатті, українці не мали жодної школи з рідною мовою навчання ******. Г. Цбінден намагається пояснити неписьменність серед гуцулів тим, що «з огляду на далеко розкинені села й на рідкісне залюднення ще й тепер тяжко посилати дітей до школи» *******.

Проте в той час становище було аж ніяк не таким, як описує його С. К. Нейман у своєму нарисі. Приміром, Іван Жегуц згадує: «Наша свідомість базувалась на гуцульському етносі.

* Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження. – К., «Наукова думка», 1987. – С. 45.

** Там само. – С. 50.

*** Там само. – С. 51.

**** Вітер з полонини. – С. 221.

***** Там само. – С. 13.

****** *Шандор В.* Закарпаття. Історично-правний нарис від IX ст. до 1920 р. – Нью-Йорк, 1992. – С. 93.

******* Подорожі... – С. 233.

До нього в двадцятих і тридцятих роках нашого [двадцятого. — *О. Г.*] століття долучився спонтанний ріст освіти на гуцульських землях. Виразником цих фактів стали в нас два регіональні полюси: Ясіня і Великий Бичків. Неначе в тіні цих полюсів лежав адміністративний, господарський, культурний центр карпатської Гуцульщини — це Рахів» *. Отже, приклад Рахова зовсім не відображав стану шкільництва в регіоні, радше, був винятком.

Як поодинокий факт треба розцінювати згадку С. К. Неймана про гуцула, який «називає себе русином, а що це те ж саме, що й малорос чи українець — не хоче розуміти» **. Італієць Лідо Чіпріяні, який тривалий час проживав у Карпатах, студіюючи побут, вірування та звичаї гуцулів, писав у 1934 році: «Самі гуцули називають себе українцями на просторі всієї гірської території, яку вони займають у Польщі, в Румунії та в Чехо-Словаччині, і хотіли б, щоб уся їх країна, яка називається Карпатською Руссю, називалася тепер — Карпатська Україна. Багато з них з обуренням відкидають назву "русин", як назву, що надається тим, які, як вони пояснюють з завзяттям, — "були рабами і цілували руки панам, які їх били"» ***. Свідчення італійця, як бачимо, цілком протилежні твердженням С. К. Неймана.

Історичний розвиток другої половини XX ст. спростував ще одну гіпотезу С. К. Неймана, який вважав, що з часом українців («русинів»), «очевидно, зовсім виженуть» із краю, бо «ніби вони за своїм східним характером не підходять до нових умов, до нових відносин і планів» ****. Щоправда, чеський дослідник давав зрозуміти, що існує інший шлях, пов'язаний із визволенням гуцулів. Безсумнівно, С. К. Нейман як комуніст за такий шлях визнає перехід до соціалізму.

Ідеологічна заангажованість С. К. Неймана спонукає його до постійної критики капіталістичних відносин і повторення тих ідей, яких він дотримується. Навіть гуцульського пастуха біля колиби він бачить «у звичайній одежині сільського пролетаря».

Скований світоглядними лещатами, С. К. Нейман не зміг побачити тих людей, яких інший європеєць — Г. Цбінден — зображав як типових гуцулів із багатим духовним світом. Відважним мисливцем останній зобразив гуцула Петра, у жилах якого тече «лицарська, войовнича кров його предків, вільних, шляхетних опришків» *****, про яких, до речі, чеський дослідник не згадує взагалі. Мисливець Петро — гідний нащадок верховинського роду, «не знає покори ні лизунства» ******, і завжди готовий прийти на допомогу людям. Головне для нього — не здобич, а мисливський закон і честь. Він ніколи не буде збирати риби, яку прибив до берега хмаролом, бо визнає тільки правдиве риболовство, коли ловить вудкою, заманює принадою або перехитрює терпеливістю.

Швейцарець називає гуцулів мрійниками, що навіть вдачею відрізняються від своїх одноплемінників з інших місцевостей. Він пише про них як про «тверезих, ощадних, реалістичних та запопадливих людей» *******. Гуцули живуть на «острові напівлегендарного світу», розповідають «повно історій про могутні гуцульські розбійницькі та військові ватаги, про опришків, що живуть у недоступних горах» ********. Їхній епос Г. Цбінден прирівнює до фінської «Калевали».

Не міг оминути швейцарський дослідник народних творів про Олексу Довбуша, якого титулує «великим розбійником, королем гуцулів». ******** У гуцульському епосі Довбуша зображено, за словами Г. Цбіндена, як «міфічну постать героя» ********. Він пише: «Ця постать, при всій своїй простоті, замилуванні до пригод, своєму неприборканому пориві до свободи, дуже багата відважним, пристрасним темпераментом, мрія-

* Гуцульщина. – Торонто, 1990. – Ч. 20. – С. 33.
** Вітер з полонини. – С. 221.
*** Гуцульщина. – Торонто, 1990. – Ч. 20. – С. 33.
**** Вітер з полонини. – С. 215.

***** Подорожі… – С. 230.
****** Там само.
******* Там само.
******** Там само.
******** Там само. – С. 240.
******** Там само.

ми та прудким загальним гнівом і любов'ю до Батьківщини, до Верховини» *.

Докорінно протилежними є підходи названих дослідників до релігійних вірувань гуцулів, які відігравали надзвичайно важливу роль у їхньому житті.

Як комуніст С. К. Нейман не приховує своїх атеїстичних переконань. Він заявляє: «Всі релігійні дурмани, скільки б їх не було, завжди мають у своїй основі два початки: народний, або поганський, який пов'язаний з природою, з її явищами і зовні проявляється різноманітно — то радісно, то сумно. Цей початок — стабільний. Другий — походить від мудреців-філософів і творить віру, котра має свою ідеологію і спекуляцію. В поєднанні одна з другою приносять їх проводирям блаженну свідомість власної винятковості, а на всіх інших накладають кайдани і ярмо» **. Упередження С. К. Неймана до релігії визначає його ставлення до церкви. Він сприймає церкву як «порожню, холодну залу», «дерев'яну халабуду» чи «непривабливу буду» ***. Гуцулів він називає «справжніми язичниками» ****. Назвавши обряд вінчання цікавим, чеський дослідник наголошує, що в гуцульському весіллі «проявляються первинні елементи весільних обрядів не тільки праслов'ян, але й прадавніх індоєвропейців, а можливо, в різних варіантах, і обряди всіх давніх народів на певному етапі їх культурного розвитку» *****. У самому вінчанні він шукає причіпки для насмішок.

Швейцарський дослідник підходить до релігійних вірувань гуцулів з інших позицій. Він захоплено описує гуцульські церкви, які, за повір'ями верховинців, виникли на місцях, де впали на землю краплі Христової крові. У гуцульських храмах, як і вимагає церковна традиція, головну стіну відводять під іконостас.

Як пише Г. Цбінден, ще донедавна в горах жили віщуни, ясномовці, мудреці або примітивники, які, за його твердженням, були духовними виховниками народу, що й у 30-х роках минулого століття відзначався глибокою побожністю, хоча й не цурав різноманітних забобонів і заклинань ******. Віщуни прищеплювали народові дух миру й любові, захищали гірських жителів від грубих сил, які походять від деяких поганських богів, а також від мавок, русалок та лихих людей. Хоча віщуни могли бути сліпими, вони знали таємну науку про чарівні сили, що дрімають у землі, камінні, воді, деревах та мінералах.

У гуцулів, як зазначає Г. Цбінден, були поширені легенди про запалу церкву, вибиту в скелі святиню. Якщо комусь пощастить дістатися такого місця, то він може заглянути в небо й побачити там померлих, а також знайти багаті скарби. Гуцули вірили в країну рахманів, із чим пов'язане святкування «Рахманного Великодня» за тиждень після найбільшого християнського свята.

До найцікавіших сторінок нарису Г. Цбіндена слід віднести ті, які присвячені храмовому святу в Криворівні. Дослідник пише: «Ніде не бачив я більш наглядно цієї скромної шляхетності і вдумливості, що є основою гуцульської душі, як тут, на цьому святі, у його легко хвилюючій, розмріяній тиші» *******. На цьому святі гуцули уявляються йому «мрією майбутності, образом далекої спільноти, глибоко вкоріненої природної побожності» ********. Цей висновок протилежний висновкові С. К. Неймана, який визначив за кінцеву мету істинного соціалізму та за ознаку зрілості людства «можливість вільно віддаватися природним, а не викривленим, спотвореним інстинктам, без вимушених обмежень, що встановлені суспільними закладами, цивілізацією і культурою» ********.

Від публікації нарисів Г. Цбіндена і С. К. Неймана минуло більше семи десятиліть. За цей час розпалася так звана «світова соціалістична система», зазнав краху експеримент із виховання нової людини, що зумовило переоцінку колишніх уявлень про традиційні засади життя народу.

* Там само.
** Вітер з полонини. – С. 224.
*** Там само.
**** Там само.
***** Там само.

****** Подорожі... – С. 241.
******* Там само. – С. 264.
******** Там само.
******** Вітер з полонини. – С. 241.

ЕТНОРЕГІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ ГУЦУЛЬСЬКОЇ РАННЬОВЕСНЯНОЇ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ

Володимир Гавадзин **УДК 392(477.85/.87)**

У статті досліджено характерні риси ранньовесняної календарної обрядовості Гуцульщини — етнографічного регіону Карпат. Приділено значну увагу регіональним особливостям календарних обрядів і звичаїв, з'ясовано їхню самобутність у культурно-історичному аспекті.

Ключові слова: календарна обрядовість, гуцули, аграрний культ, культ тварин, ранньовесняні звичаї, веснянки.

The specific features of the early spring calendar rites within the limits of a such special ethnographic region as Hutsulshchyna are investigated. The very attention is paid to the regional peculiarities of the calendar rites and customs, and the reasons of their originality in the cultural and historical aspects are found out.

Keywords: calendar rites, Hutsuls, agrarian cult, cult of animals, early spring customs, vesnianka.

Календарні звичаї та обряди становлять неабияку етнографічну цінність, відображаючи сукупність народних вірувань, світогляду і світосприйняття в межах тієї місцевості, де вони побутують. Звісно, упродовж історичного розвитку етнографічні регіони витворили свій пласт традиційної культури. У даному разі ведемо мову про те, що в Карпатському регіоні сформувалася своєрідна культурно-звичаєва практика проведення основних свят, зумовлена багатьма обставинами. Характерні особливості святкування найпомітніші під час ранньої весни, коли відбувається важливий космобіологічний етап — пробудження природи, — і пов'язана із цим господарська діяльність людини. З давніх-давен весняний період був насичений різноманітними віруваннями, які передавали бажання людей забезпечити добрий урожай, задобрити сили природи. Окрім цього, помітні перші прояви міфологічних уявлень, зокрема міфу про вмираючу і воскресаючу природу, різних вірувань про активізацію демонологічних істот. Перелічені характерні особливості надзвичайно важливо проаналізувати на локальному рівні.

Окреслена нами проблематика має певне обґрунтування і в науковій літературі. Проте в цих дослідженнях здебільшого акцентовано на своєрідності гуцульської культури загалом. Так, ще на початку XX ст. В. Гнатюк помітив самобутність гуцульських календарно-обрядових пісень [1]. У 30-х роках XX ст. тему нашого зацікавлення побіжно досліджували К. Сосенко, Р. Герасимчук і В. Табор [11; 14]. На оригінальності гуцульської культури зауважили й зарубіжні автори, зокрема Р. Кайндль і Р. Темпл [4; 16]. Зокрема, Р. Кайндль написав досить ґрунтовну працю про гуцулів, розглянувши, з-поміж іншого, і їхнє суспільне та культурне життя, у якому важливе місце посіла обрядовість. Серед сучасних досліджень щодо запропонованої проблематики виокремимо праці С. Килимника, А. Гоцалюк, Т. Міндер, С. Макарчука, О. Поясик. Так, у колі зацікавлень А. Гоцалюк — загалом регіональні аспекти гуцульської зимової обрядовості, проте авторка частково висвітлила й деякі питання щодо ранньовесняних звичаїв та обрядів [2]. На своєрідності й характерних особливостях гуцульської народної культури акцентовано увагу в колективній монографії «Етнос. Соціум. Культура: регіональний аспект» [3]. Дослідник С. Килимник присвятив обрядовості гуцулів, зокрема весняній, окремі розділи своєї узагальненої праці [5]. Однак, незважаючи на попередні напрацювання, своєрідність ранньовесняної обрядовості гуцулів комплексно не проаналізовано, не виокремлено особливості й компоненти, що надають їй характерного відтінку.

До завдань нашого дослідження входить: по-перше, визначити сфери календарних звичаїв та обрядів періоду ранньої весни, у яких виявився місцевий колорит; по-друге, охарактеризувати причини такої етнорегіональної специфіки календарної обрядовості гуцулів; по-третє,

висвітлити особливості календарно-обрядового циклу в історико-культурному аспекті.

На Гуцульщині, яка має притаманні лише її природно-кліматичні умови і характеризується певними історико-культурними процесами, простежуються такі особливості ранньовесняної обрядовості: своєрідна специфіка і наявність міфологічного компонента, побутування календарно-обрядових пісень. Саме шляхом аналізу цих рис ми матимемо можливість відтворити її автентичний характер.

Типова особливість весняної обрядовості — це побутування майже на всій території України пісень, які в окремих регіонах по-різному називають; найпопулярнішими їх назвами є: «веснянки», «гаївки», «маївки» тощо. Загалом терміном «веснянки» об'єднано надто широке коло пісень, які виконували переважно від Стрітення до Великодня, і в цьому зв'язку Галичина — регіон, що має свої локальні назви, водночас і відмінності в термінах [8, с. 12]. Очевидно, що у формі весняних пісень успадковано залишкові прояви колишнього синкретичного обрядового масиву, який урегульовував різні прояви стосунків між людьми з надприродними силами, що позначилося на їхній уяві та світогляді. Нагадаємо: веснянки мають загальноукраїнський характер, однак у гірських районах вони невідомі [1, с. 15]. Це одна з особливостей гуцульського ранньовесняного календарного циклу. Для з'ясування причин такого явища потрібно розкрити чимало взаємопов'язаних аспектів народної культури.

Найперше, що слід визначити, — це природу веснянок, їх смислово-логічну й семантичну наповненість, а потім обґрунтувати факт неширокого їх побутування на Гуцульщині. Весняні пісні, або веснянки, — це сезонні обрядові пісні-ігри, пов'язані з відповідними обрядовими діями й виконувані гуртом з настанням весни. У XIX — на початку XX ст. вони втратили первісну практично-виробничу обрядову функцію і набули ознак ліричної пісні [9, с. 568]. Однак, незважаючи на поступову втрату архаїчного характеру, важливо з'ясувати якою була вихідна магічна функція веснянок.

Опрацювання значної літератури стосовно раніше згаданої проблематики дозволяє стверджувати, що, насправді, весняні обрядові пісні мали аграрне значення. Як зауважив Г. Коваль, покликаючись на напрацювання в цій галузі Х. Ящуржинського, календарна поезія та обрядові дії, пов'язані з нею, наскрізь пронизані аграрною семантикою, бо землеробство — це «головний нерв» життя українців, що залишило відбиток у побуті, світобаченні та поезії [6, с. 276]. Саме в обрядових піснях символічно відтворено землеробську діяльність: оранку, сівбу, проростання рослин, збір урожаю. На їх основі виокремлено два великі пісенні цикли: перший — пов'язаний з підготовкою до сівби, вегетацією рослин; другий — присвячений збору врожаю. Звісно, перший цикл значно триваліший і охоплює кінець зимового періоду й весняний (веснянками закликали тепло і водночас хороший урожай) [8, с. 10]. Саме в цьому значенні полягає основна суперечність із традиційним укладом життя гуцулів, яка і розкриває характерні особливості циклу гуцульської ранньовесняної обрядовості: найважливіше місце в житті горян займає тваринництво, насамперед відгінне вівчарство (такий характер господарської діяльності населення Гуцульщини формувався на основі особливостей історичного й соціокультурного розвитку впродовж століть) [3, с. 18]. А от землеробство має другорядне значення, бо, по-перше, ґрунти, що лежать на гірських схилах, — низьковрожайні та важкі для обробітку; по-друге, земля для гуцула — священна, її гріх орати. Тваринництво давало можливість горянину прохарчуватися, тому гуцули мали овець достатньо — берегли та шанобливо до них ставилися [16, с. 68].

Отже, така особливість господарського укладу пояснює відсутність на Гуцульщині цілого комплексу веснянок, що зафіксований в інших регіонах України. Відсутність землеробства як основної форми господарювання викликала втрату початкового й головного ритуального значення для веснянок. Однак на Гуцульщині побутують гаївки, що їх співають біля церкви, на цвинтарі, на найближчих травниках (царинках), недалеко від церкви, і в цьому дійстві беруть участь і дівчата, і па-

рубки [5, с. 106]. Учасники гаївок стають у коло — так зване «криве колесо» і ведуть хороводи, відтворюючи рух сонця. Гуцульські гаївки оспівують пробудження землі, оновлення природи, а з приходом весни — і нові турботи господаря, сподівання на достаток; невід'ємність танцювального кола зумовлена відтворенням форми сонця, яке є символом весни [10, с. 79]. Це дає нам підстави стверджувати, що на Гуцульщині гаївки не мають чіткого відображення аграрного культу, а присвячені тільки величанню сили сонця, яке від весняного рівнодення набирає сили, повертаючи на літо. Віддаленість гуцульських гаївок від аграрної семантики ілюструє відсутність назв чітко вираженої землеробської семантики, що притаманні веснянкам рівнинної Галичини: «Просо», «Лен», «Мак» та інші [1, с. 17, 27].

Лише веснянка «Ой грай, жуче», поширена як у Галичині, так і в інших суміжних регіонах, широко побутує на Гуцульщині [10, с. 79]. Однак вона має інше значення, про що свідчить рефрен, наспівуваний на Косівщині:

Ходить жук по жучині,
А дівчина по ручині,
Грай, жуче, грай!
Тут добрий край [1, с. 68].

Вищенаведена гаївка більше пов'язана з родинною обрядовістю, відображаючи початок весільного сезону. Щодо прикладу, то можна вести мову про мотив зіставлення дівочої та парубочої краси, який найчастіше є ключовим у забавах молоді, відтворюючи мотив родинного щастя, доброї долі [8, с. 89]. Отже, маємо підстави стверджувати, що на Гуцульщині гаївки не набули значного поширення, а якщо і трапляються, то з аграрними мотивами малопов'язані.

Окрім поставлених завдань виникли ще й такі питання: «Що закладено в основу гуцульської ранньовесняної обрядовості? Що визначає її характер, з огляду на відсутність чітко вираженого аграрного культу?». Ґрунтуючись на господарському укладі жителів Карпатських гір, на питання можна відповісти так: саме культ домашніх тварин визначив специфіку гуцульського календарного року. Це простежується від його початку — від Різдва: на Гуцульщині гурт колядників називають «бурта», а очолює його «кінь» — чоловік, одягнений у кожух навиворіт, що є символом та відображенням міфічної тварини, своєрідного тотемного божества [11, с. 10].

Першому вигону худоби на полонину у весняний період присвячений цілий комплекс ритуалів. Так, у загальному дослідженні про гуцульські полонини зауважено, що в гуцулів побутує певний комплекс обрядів стосовно веснування й літування, які взаємопов'язані із численними давніми забобонами і віруваннями [15, с. 10]. Саме в ранньовесняний час, коли оживає полонина, гуцули наймають поважного і статечного чоловіка — «ватага», який господарює на полонині. Йому підпорядковані молодші ватаги, так що з початком весни на полонинах формується своєрідна організація, що становить важливу частину їхнього соціокультурного життя. Цікавим є те, що в горах збереглися давні пастуші звичаї, як от: «полонинський хід» — низка церемоній і обрядів, пов'язаних з першим вигоном худоби на полонину, що триває близько двох тижнів [14, с. 54]. У цих різноманітних обрядових дійствах простежуються як своєрідний погляд на взаємовідносини людини й природи, так і певна характерна ознака світогляду. Звісно, ці аспекти відбиваються і на календарній обрядовості; саме в такому взаємозв'язку виявляється давня архаїчна семантика обрядових вірувань і дійств, загалом сприяючи формуванню певних локальних ознак культури [12, с. 125]. Одним з таких аспектів утілення архаїчних ритуалів, що пов'язаний з культом тварин і відтворює давню семантику занять гуцулів, є відображення в гаївках полювання:

Пішли дівчата на лови, на лови,
Молодиці за ними, за ними,
Спіймали дівки куницю, куницю,
Молодиці лисицю, лисицю,
А парубки сірого пса [13, арк. 6].

І дотепер полювання — одне із джерел доходу гуцулів. Однак у цьому аспекті можна стверджувати про відтворення в подібних гаївках елементів, які пов'язані з давнім общинним полюванням, коли воно було чи не з основних занять. У даному разі важливо те, що ранньовесняна календарна

обрядовість гуцулів ґрунтується на особливостях їхнього господарського устрою, тому в її основу закладено різні аспекти, пов'язані з доглядом і вирощуванням домашніх тварин.

Якщо розглядати традиційну обрядовість через сукупність свят, то в гуцулів є і свої особливості. Так, майже на всій території України традиційно святкують Масляницю, яка становить одне з характерних і чи не найважливіших свят ранньовесняного циклу, що припадає на останній тиждень перед Великим постом [2, с. 204]. На Гуцульщині вона має ряд специфічних ознак. Зокрема, існує поділ масляничного циклу: загальниці, або пущення, коли споживають усе; «сухий тиждень» — не дозволено їсти м'яса в щотижневі пісні дні; «білий тиждень» — уживають виключно молочні страви; на Масляницю не можна ні прясти, ні ткати, бо молоко й сир несмачні будуть [4, с. 103]. Це є свідченням того, що досі поширені певні табу, які викликані темою «поганого часу», тобто періоду, коли заборонено виконувати різну роботу по господарству, уживати молочні або м'ясні страви, оскільки вищеперелічене може зашкодити людині та її оточенню. Шкода може виявитись як у хворобах та нещастях самої людини, так і у хворобах домашніх тварин. До того ж у гуцулів існує сукупність інших вірувань, пов'язаних зі святами ранньовесняного циклу, що відображають притаманні ознаки традиційної культури [7, с. 49]. Скажімо, якщо на Стрітення — відлига, то рік буде багатий на мед, а якщо ще й день ясний та сонячний, то ведмідь вийде з барлогу. Однак найоригінальніший комплекс вірувань — комплекс із давнім міфологічним компонентом. Зокрема, якщо на Благовіщення чорна курка знесе перше яйце, то з нього можна висидіти послужливого демона, який буде завжди людині на будь-яку поміч, але для цього потрібно запродати йому душу [4, с. 103].

Отже, гуцульська ранньовесняна обрядовість характеризується цілим комплексом своєрідних особливостей, які визначають етнорегіональну специфіку Гуцульщини загалом. Звісно, гуцульська духовна культура нерозривно пов'язана із загальноукраїнською культурною спадщиною і містить її певні загальні риси та ознаки, проте, у результаті історико-культурного розвитку, специфічних природних умов та регіональних особливостей характеру господарства, виробився свій, оригінальний, пласт народної духовної культури. В аспекті ранньовесняної обрядовості це виявилося в значно меншому вираженні елементів аграрного культу, натомість чітко окреслені мотиви культу домашніх тварин. У Карпатському регіоні подекуди фіксують такий вид календарно-обрядових пісень, як веснянки. У певних місцевостях вони частково побутують у формі гаївок, які покликані оспівувати сонце та пробудження природи. Загалом самобутні мотиви містяться і в обрядовій семантиці великих церковних свят періоду ранньої весни. Водночас усі регіональні аспекти календарної обрядовості є доповненням і збагаченням загальноукраїнської культурної спадщини.

1. *Гнатюк В.* Гаївки / В. Гнатюк // Матеріали до українсько-руської етнології. – Л., 1909. – Т. XII. – С. 11–267.
2. *Гоцалюк А.* Особливості святкування традиційної Масниці в Україні в ХХ сторіччі / А. Гоцалюк // Українознавство. – 2009. – № 1. – С. 204, 205.
3. Етнос. Соціум. Культура: регіональний аспект. Монографія // В. В. Ґрещук, В. І. Кононенко, М. П. Лесюк, М. І. Паньків та ін. – К.; Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2006.
4. *Кайндль Р.* Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Кайндль [пер. з нім. З. Пенюк]. – Чернівці: Молодий буковинець, 2000. – 208 с.
5. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: у 2 кн., 4 т. / С. Килимник. – К.: АТ Обереги, 1994. – Кн. II. – Т. 3, 4. – 528 с.
6. *Коваль Г.* Аграрна семантика українських календарно-обрядових пісень / Г. Коваль // Вісник Львівського університету. Серія Філологія. – 2007. – Вип. 41. – С. 276–283.
7. *Макарчук С.* Гуцульський пласт традиційної культури українців / С. Макарчук // Етнос і культура. Часопис Прикарпатського університету. – 2003. – № 1. – С. 45–52.
8. *Міндер Т. Й.* Весняна календарно-обрядова поезія українців: регіональна специфіка та жанрова динаміка: дис. … канд. філол. наук: 10. 01. 07 / Міндер Тетяна Йосипівна. – Л., 2004. – 247 с.
9. *Романюк Ю.* Календарно-обрядова поезія як ідеологічна категорія (за фольклористичними працями В. П. Петрова) / Ю. Романюк // Актуальні проблеми слов'янської філології: Міжвуз. зб. наук. ст. / Редкол.:

В. О. Соболь (відп. ред.) та ін. – К.; Ніжин: ТОВ «Видавництво Аспект – Поліграф», 2006. – Вип. XI. – Ч. 2: Лінгвістика і літературознавство. – С. 564–571.
10. *Поясик О.* Народні пісні Гуцульщини та їх зв’язок з обрядовими традиціями / О. Поясик // Криворівня: Матеріали Міжнар. наук. конф. – Івано-Франківськ: Плай, 2003. – С. 78–83.
11. *Сосенко К.* Пражерело українського релігійного світогляду / Ксенофонт Сосенко. – Л.: Живі гроби, 1923. – 79 с.
12. Украинские Карпаты: Культура / Болтарович З. Е., Голубец О. М., Гошко Ю. Г. – К., 1989. – 199 с.
13. Центральний державний історичний архів у м. Львові, ф. 309 (Наукове товариство ім. Т. Шевченка), оп. 1, спр. 1553, ар. 1–8.
14. *Harasymczuk R., Tabor W.* Etnografia polonin huculskich / R. Harasymczuk, W. Tabor. – Lwów: Nakł. To-wa Ludoznawczego, 1938. – 88 s.
15. Stosunki gospodarcze na połoninach wschodno-karpackich (Beskidy Huculskie). – Lwów, 1929. – 66 s.
16. *Temple R.* Die Huculen, ein Gebirgsvolk im Osten der Ostrreichischen Monarchie / R. Temple // Zeitschrift die Biene. – 1866. – № 9. – S. 65–77.

КУБАНСЬКІ ЗРАЗКИ ЧУМАЦЬКОЇ ПІСНЕТВОРЧОСТІ

Надія Супрун-Яремко **УДК 784.4(470.62)**

У статті розглядається науково-популярний нарис «Чумаки в народных песнях» кубанського фольклориста Григорія Концевича (1863–1937). Уперше його було опубліковано в 1913 році в Катеринодарі в шостому номері збірника «ОЛИКО» («Общество любителей изучения Кубанской области»). Нарис містить тридцять текстів чумацьких пісень, записаних Г. Концевичем від кубанських козаків на початку XX ст. Також дано аналіз сімнадцяти чумацьких пісень, записаних Н. Супрун-Яремко на території степової частини Краснодарського краю (РФ), яка була заселена українськими козаками й селянами.

Ключові слова: Кубань, український, чумацькі пісні, структура, культура, стиль.

The scientific popular report “Чумаки в народных песнях” (“The Chumaks in the Folk Songs”), written by the Kuban folklorist Hryhorii Kontsevych (1863–1937), is examined in the article. First it was printed in the sixth number of the Katerynodar collection “ОЛИКО” (Russian abbreviation for “Association of Kuban Region Students”) in 1913. The essay also includes the investigation of 30 texts of the chumak songs which were recorded by H. Kontsevych from the Kuban cossacks at the beginning of the XXth century. The author gives an analysis of 17 chumak songs, collected at the end of the last century on the territory of the steppe part of the modern Krasnodar Land (the Russian Federation) which had been settled by the Ukrainian cossacks and peasants.

Keywords: Kuban, chumak songs, structure, culture, style. Key word: Kuban, Ukrainian, chumatsk songs, and structure, culture, stile.

Невтомним організатором музичної справи на Кубані в першій третині XX ст. був Григорій Митрофанович Концевич (1863–1937) — хормейстер, композитор, педагог, збирач народних пісень, музикант-просвітник, творча діяльність якого була пов’язана з Катеринодаром (Краснодаром). Будучи членом «Общества любителей изучения Кубанской области» («ОЛИКО», роки існування — 1896–1932), Г. Концевич виступав на його засіданнях з повідомленнями щодо фольклорної спадщини кубанських козаків. На одному із засідань, 5 квітня 1913 року, діяч ознайомив членів товариства з пісенними жанрами українсько-кубанського фольклору, зокрема з піснями кубанських чумаків, зібраними ним на території степової частини Кубанського краю (колишньої Чорноморії). Доповідь супроводжувалася співом чумацьких пісень у виконанні Військового співочого хору, художнім керівником якого Г. Концевич був упродовж 1892–1906 років [1]. Того самого 1913 року доповідь було опубліковано в шостому випуску «Известий ОЛИКО» як науково-популярний нарис «Чумаки в народных песнях» [2].

Спираючись на праці українських істориків А. Скальковського, М. Закревського [3] та фольклориста І. Рудченка (Білика) [4], Г. Концевич характеризує чумакування як торгово-

економічне явище, породжене демократичним життям Малоросії. Далі автор визначає дефініції чумацької термінології і послідовно, за сюжетно-тематичними ознаками віршових текстів, розглядає тридцять чумацьких пісень, які були записані ним від козаків-кубанців на початку XX ст. і, за його висловлюванням, «цілком збереглися і тепер ще з любов'ю й свідомо співаються нашими стариками» [2, с. 173]. На жаль, у нарисі Г. Концевича відсутні нотні транскрипції до наведених ним віршових текстів кубанських пісенних зразків чумацького циклу. Наявність нотних версій надала б не лише унікальний художній матеріал столітньої давнини, але й можливість ідентифікувати його з чумацькими піснями, зібраними авторкою цієї статті наприкінці XX ст., а також з тими, що містяться в різних збірниках. За реальних же умов нам вдалось ідентифікувати тільки одну пісню — «*Продав чумак в Кременчузі рибу і тараню*», однакові віршові тексти якої наведені і в нарисі Г. Концевича [2, с. 181], і в п'ятому випуску «*Песен кубанских казаков*» Я. Бігдая [5, с. 460] [1].

У своєму нарисі Г. Концевич розглядає традиційну чумацьку термінологію. Так, термін «*чумак*» він тлумачить, наводячи пояснення А. Скальковського, М. Закревського та польського етнографа А. Новосельського (Марцинковського), які сходяться на тому, що цей термін походить від лексеми «*чума*». Щоб уберегтися від цієї страшної хвороби, чумаки, збираючись у дорогу, обмащували дьогтем штани й сорочку. За іншою інформацією, «*чума*» — це зовнішній вигляд чумака, перебування якого на пильному шляху при волах і возах робило його схожим на чумного хворого [2, с. 169] [2]. Назву «*валка*» Г. Концевич виводить від слова «*валити*», тобто «*рухатися повільно*», та ідентифікує її з «*обозом*», що складається «з декількох поєднаних разом артелей» [2, с. 169] [3]. Походження запозиченого з кримськотатарської мови слова «*мажа*» він співвідносить з довгим, дуже глибоким, на високих колесах возом [2, с. 172] [4]. Відповідні визначення мають чумацькі терміни «*мазниця*» («дерев'яна діжка для дьогтю») і «*важниця*» («рід столика, що підставляється під ваговий дрюк, коли мастять дьогтем колеса») [2, с. 172]. Згадує Г. Концевич і «*ярма мережані з терновими занозами*» [2, с. 171]. З пояснень цих специфічних термінів Б. Грінченком дізнаємося, що «*занози*» — частина «*ярма*» у вигляді двох палиць, прилаштованих до його кінців, що замикають шию вола, щоб він не випрягався [8, с. 72]. Саме ж «*ярмо*», у яке впрягають волів, складається з таких частин: верхньої «*чашовини*», що лежить на волячій шиї [9, с. 447, 542]; нижнього «*підгірля*» («*підгорля*») — горизонтальної частини ярма, розміщеної під шиєю вола і поєднаної з чашовиною за допомогою двох «*снізок*» (палиць) [9, с. 542, 162]; «*каблучки*» (кільце, виготовлене з деревини, сиром'ятної шкіри, рідше — із заліза), яку за допомогою «*привою*» (мотузки або ремінця) прикріплюють до чашовини й надягають на «*дишло*» («*дугу*» [10, с. 385]; «*одиночну голоблю*» [8, с. 203, 204; 9, с. 542]).

Посилаючись на зібрану інформацію, Г. Концевич детально описав чумацький одяг («*костюм*»), що дає можливість уявити досить колоритну зовнішність кубанського чумака, незмінним і вірним супутником якого в довготривалій і небезпечній мандрівці до Дону або Криму були воли («*бики полові*ї, *сірі, великі*»), інколи з пофарбованими чи навіть позолоченими крутими рогами [2, с. 172]. Наводимо скорочений текст цього опису *: «Шапка з кольорового товстого сукна з навушниками, зсередини підбита смушком. Сорочка з білого полотна, на грудях гаптована заполоччю хрестами червоного, синього та чорного кольору в українському стилі... Штани "пістреві" з товстого грубого полотна... "з великою матнею"... Чоботи із широкими халявами "з морщинами", значно вище колін... Кожух жовтого кольору... Свита зі строгого товстого сукна з "кобиняками", напівкруглої форми башлик, пришитий до коміру. Люлька пенькова, полтавського виробництва. Батіг легкий, невеличкий» [2, с. 171, 172].

* Тут і далі переклад з російської – авторки статті [*Ред*.].

На Кубань чумацький шлях було прокладено, очевидно, на початку XIX ст., коли кубанські землі почали обживати перші козаки-переселенці. Він пролягав від Дону (як розширення чумацького шляху з України на Дон) через Чорноморію (майбутню Кубанську область) до Ставропольської губернії, розгалужуючись ще до Астрахані та Криму. Величезний пласт чумацької піснетворчості, який, за висловлюванням О. Кошиця, «є найкращим зразком української поезії і музики» [7, с. 22], не втратив свого функціонального призначення на новій батьківщині козаків. Як пише Г. Концевич, українські чумацькі пісні, що супроводжували чумаків-кубанців на шляху до Криму й Дону, на початку XX ст. «... залишилися майже цілком збереженими серед старих козаків, змушуючи останніх у хвилини туги лити сльози або викликаючи пориви безтурботної веселості під час розгульного бенкетування» [2, с. 172]. Дослідник пояснює це тим, що в чумацьких піснях «яскраво й повно відбився не тільки дух чумацтва, але й спосіб життя чумака з картинами його побуту, моралі, звичаїв та обрядів» [2, с. 172].

В основній частині нарису Г. Концевич розглядає тексти тридцяти чумацьких пісень, записаних у старокозацьких кубанських станицях Дядьківська, Новотитарівська, Калниболоцька, Шкуринська та Конелівська. Спочатку автор зупиняється на сюжетній рубрикації цих пісень, які поділяє на шість груп (подаємо у власній інтерпретації):

1) пісні, у яких ідеться про причини, що спонукають чоловіків стати чумаками;

2) пісні, у яких висловлене ставлення чумака до волів, валки, природи;

3) зразки, у яких зображені чумацькі пригоди (ночівля, напад розбійників тощо);

4) пісні про чумацькі гуляння;

5) пісні про подорожнє життя, хворобу та смерть чумака в полі;

6) пісні, у яких оспівується ставлення чумака до своїх рідних.

Дозволимо розширити подану Г. Концевичем рубрикацію, розмістивши всі пісні, відповідно до розгортання в них сюжетів, у такій послідовності:

1. Виїзд чумацької валки із села: «*Ой ви, хлопці, ви добрі молодці*».

2. Журба дівчини, яка провела чумака в дорогу: «*Купи мені, моя мати, за три коци голку*».

3. Бідування чумакової сім'ї після від'їзду господаря: «*Чорна хмара наступає, чумак ярма наривае*» (два варіанти).

4. Життєво-філософські медитації: «*Ой горе тій чайці*», «*Наїхали чумаки з України*».

5. Напади розбійників на чумацьку валку: «*Гей, рано встали, вози помазали*» (два варіанти), «*Ой їхав, їхав пан Лебеденко із млина з мукою*».

6. Чумацьке розгульне пияцтво як бажання чумака «утопити свою тугу»: «*За горами, за долами чумаки стояли*», «*Гуляв чумак на риночку*», «*Продав чумак в Кременчузі рибу і тараню*», «*Ой у нашого Мусія була вчора чудасія*».

7. Гірка доля чумака-наймита: «*Ой пішов чумак із дому та з Дону додому*», «*Запив чумак, запив бурлак, запив, зажурився*», «*Козаче-бурлаче, чого зажурився?*».

8. «Спілкування» чумака з волами: «*Ой воли ж мої, воли полові*».

9. Хвороба і смерть чумака: «*Ой ходив чумак, та ходив бурлак*», «*Ой сидить пугач на могилі*», «*Та забіліли сніги, заболіло тіло ще й головонька*».

10. Трагічна загибель чумака під час нападу розбійників: «*Ой чумаче, чумаче, життя твоє собаче*».

11. Журба дружини (дівчини) чумака: «*Хилилися густі лози, відкіль вітер віє*», «*Ой сама ж я, сама пшениченьку жала*».

12. Повернення чумака додому: «*Заболіла та правая ручка, та пшениченьку жнучи*».

13. Нещасливе кохання чумака: «*Чи я ж тобі не казала, та сіючи*», «*Летіла зозуля через сад, куючи*», «*Ой чиї то воли по горі ходили?*».

Сучасним джерелом, яке дало матеріали для подальшого вивчення теми, пов'язаної з функціонуванням кубанських зразків чумацької піснетворчості, можна вважати сімнадцять пісень чумацького циклу, записаних (і транскрибованих) нами під час фольклорних експедицій 1991–1995 років у п'ятнадцяти поселеннях Краснодарського краю. За тематикою ці чумацькі пісні поділяються на п'ять семантичних груп:

1. Вибір чумаком (козаком) своєї долі (*«хвортуни»*): *«Ой да ти, фортуна, моя фортунонька»*, *«Ой хвортуне, хвортуночку»*.

2. Нещаслива доля чумака (козака): *«Зелений дубочок на яр похилився»* (*«Ой чиї ж то воли та по горі ходили?»*) (п'ять варіантів).

3. Смерть чумака в дорозі: *«Ой ходив чумак, та й ходив бурлак сім год по Криму»*.

4. Чумацькі гуляння з горя й туги: *«Гуляв чумак на риночку»* (два варіанти).

5. Життєво-філософські медитації (з алегоричним підтекстом): *«Ой горе тій чайці»* (сім варіантів).

Зауважимо, що пісні третьої, четвертої та п'ятої груп належать до суто чумацьких, які творилися колись самими чумаками як одноголосі, і тільки з середини XIX ст. стали з'являтись їх багатоголосі версії. У віршових текстах пісень першої та другої груп переплелись образи й тематика і чумацьких, і козацьких, і лірико-побутових пісень, що пояснюється історичними причинами виникнення чумацтва як козацько-селянського економічного промислу, діловими контактами із запорозькими й донськими козаками, доволі частими випадками переходу окремих козаків до чумакування. Усе це спричинилося до контамінації віршових текстів козацьких і чумацьких, бурлацьких і наймитських, ліричних і гумористичних пісень, унаслідок чого у збірниках чумацьких пісень тепер можна знайти зразки, складені не лише самими чумаками, але й тими, хто мав до них безпосереднє відношення. Звідси й випадки заміни слова *«чумак»* на *«козак»* (*«бурлак»*, *«парень»*), що трапляються в піснях першої та другої груп. Отже, розглянемо сімнадцять кубанських зразків чумацької піснетворчості.

Два рідкісних варіанти — *«Ой да ти, фортуна, моя фортунонька»* (м. Кропоткін) і *«Ой хвортуне, хвортуночку»* (станиця Сергіївська) — мають віршові тексти, що складаються з контамінованих куплетів чумацьких і козацьких пісень. Ближчим до чумацького циклу є сергіївський варіант, у якому контрастно поєднано два стилі мелодико-фактурного розвитку — монодичний кантиленний і багатоголосий речитативно-декламаційний, а у віршовому тексті йдеться про козака, який вирішив стати *«бурлакою»* і вирушив у дорогу, незважаючи на благання жінки. Нецезурована варіативно-повторна формульність чотирьох мелодичних поспівок багатоголосої частини пісні свідчить про «нерозчленований», за С. Грицею [11, с. 111], тип мелодичного мислення ранньостадіального фольклору, поєднаного з акордово-гармонічним типом фактурного мислення пізніших часів. Друга пісня (м. Кропоткін) є яскравим зразком кантиленного співу, у якому гнучка й зосереджено-виразна, інтонаційно завершена мелодія монодичного заспіву розгортається в умовах унісонно-стрічкового й підголосково-поліфонічного двоголосся, поступово охоплюючи ввесь діапазон натурального мінору.

У п'яти варіантах кантиленної пісні одного мелотипу *«Зелений дубочок на яр похилився»* оспівано гірку долю чумака (*«молодого козака»*). Усі варіанти записані в різних поселеннях, що дало можливість простежити «рух» одного мелотипу з північного сходу (станиця Кисляківська) на схід (станиця Калниболоцька), південний схід (станиця Кавказька), південь (станиця Старокорсунська) та південний захід (селище Приморське) степової частини Краснодарського краю. Віршовий текст трьох пісенних варіантів (кисляківський, калниболоцький, приморський) має спільну сюжетно-тематичну основу, а зміни мобільних текстових елементів діють у кожному з них на морфологічному, синонімічному, семантичному та синтаксичному рівнях, що сприяє оновленню ста-

більних ознак тексту, закарбованих у пам'яті співаків різних вікових груп, поколінь і стилів. Два інших варіанти (кавказький і старокорсунський) мають дві контаміновані сюжетні лінії. У перших чотирьох куплетах ідеться про дії трьох коханок: одна «*колечко дарила*», друга «*постіль білу слала*», третя — «*шельма*» — отруїла, напоївши козака вином під зеленим дубом. Друга сюжетна лінія пов'язана саме «*із зеленим дубочком*», що «*на яр похилився*», і має (у стислому вигляді) тематичні ознаки попередніх трьох варіантів. У результаті «партитурного» порівняння чотирьох мелодичних поспівок, з яких формується пісня всіх п'ятьох варіантів, виявляється, що найконсервативнішими є перша, незмінна в чотирьох випадках, і заключна, а наймобільнішою — третя; чотирма варіантами представлена й друга поспівка. Отже, для цієї популярної ліричної пісні, у якій від імені жінки оспівується гірка доля чумака (козака), домінантною є дія модусу мислення середовища, що закріпив у пам'яті носіїв різних пісенних традицій один опорний мелотип, який у кожному з варіантів набув незначних інтонаційно-ритмічних і фактурних змін на поспівковому рівні. У часовому вимірі найвіддаленішим можна вважати кавказький варіант як такий, що майже не зазнав впливу

Приклад № 1 (записано в станиці Старокорсунська від Софії Трохимівни Нестерової, 1916 р. н.):

Ой чи-їж то во - ли та по го-рі хо - ди - ли?
2-4.
6-7.
Ой то ж то - го па - рня же,
та й що ми трьох лю - би - ли.

акордово-гармонічного фактурного мислення (див. приклад 1). Унікальним зразком чоловічої чумацької піснетворчості є записаний у станиці Калниболоцька твір «*Ой ходив чумак, та й ходив бурлак ой сім год по Криму*». Від епічної архаїки як віршового, так і музичного текстів пісні нібито «віє» древнім чумацьким шляхом, що завів хворого чумака в чужий край. Ознаками епічного складу віршового тексту є: ампліфіковані доповнення «*та*» і «*ой*»; драматична ситуація (викрадення волів, хвороба і смерть чумака); символіка дзвону, яким «*вдарило в два... в п'ять... по тому чумакові, що ходив год сім*»; зменшувальні лексеми («*причинонька*», «*ручки*», «*ножки*», «*головочка*», «*Кримочок*», «*городочок*»); словосполучення-тавтологія («*чумак*», «*бурлак*»); стилістичний прийом повтору синтаксичних побудов («*Та й у Кримочку, та й у городочку*», «*Та це ж по тому, та й по чумакові*»). Усі перераховані ознаки допомагають відчути й уявити панораму широчінь степового простору, начебто запов-

неного «стереофонічною» монументальністю символічних дзвонів і емоційно-стриманими медитаціями щодо невирішеного протиріччя між короткочасністю людського життя й

Приклад № 2 (записано від фольклорного гурту Будинку культури станиці Калниболоцька):

♩= 80
Одна
1.Ой хо - ди - в чу - ма - к, та й хо - ди - в бу - рлак
Усі
Ой сім го - д по Кри - му,
Одна
сім год по Кри - му.
Одна
2-12.Та не лу - ча - лась та й при - чи - но - нька
Ой от ро - ду ж йо - му.
Одна
От ро - ду йо - му (ж).

вічністю байдужого до нього Всесвіту (див. приклад №2).

Етномузикознавчий аналіз пісні насамперед засвідчує дивовижну ладову структурованість, що виявляється у зміні аж трьох устоїв (і це в межах короткої чотиритактової композиції!) і створенні ефекту послідовної ладової мінливості: терцієвої (зміна паралельних мінору й мажору) і квінтової (стосовно до другого устою, але великосекундової — до устою першого): *g—B—F*. Належачи до кантиленно-декламаційного мелодичного стилю, ця пісня, у заголовному рядку якої є традиційна для українського пісенного фольклору цифра сім, має аналоги з-поміж чумацьких пісень, записаних на Дніпропетровщині [12, с. 202, 203] і Чернігівщині [13, с. 71]. І все ж таки її можна зарахувати до раритетних явищ кубанського пісенного фольклору, оскільки, по-перше, вона є єдиним варіантом, записаним нами в десяти фольклорних експедиціях на Кубані, по-друге, жодного варіанта чумацької пісні на цю тематику немає в кубанських збірниках Я. Бігдая, Г. Концевича, В. Захарченка.

«*Гуляв чумак на риночку*» (станиця Стародерев'янківська) і «*Як був чумак на риночку*» (м. Коренівськ) — два варіанти пісні з тематикою нестримного гуляння, у яке час від часу впадає чумак з туги й горя. Обидва зразки належать до класичних чумацьких пісень вищезазначеної тематики, але кожний з них має неповторні особливості, якщо порівнювати їх між собою або з аналогічними українськими варіантами. Це і незначні, на морфологічному й структурному рівнях, відмінності у віршових текстах, і розширена тематика в стародерев'янківському варіанті (додатковий куплет, що відтворює характерну міні-сцену

Приклад № 3 (запис від групи жінок Будинку культури станиці Старонижчестеблїївська):

♩= 52
Одна
Не- ма гірш ні - ко - му, як тій бід - ній ча - йкі, єй,
Усі
Що й ви - ве - ла ча - є - ня - та
1
при би - тій до - ро(зі). - зі.
2
при би - тій до - ро(зі).

з чумаком і шинкаркою, до якої він прийшов з метою задарма похмелитися), і більш самобутня в інтонаційному плані зачинна монодична поспівка у вказаному варіанті (стрибок вгору до опорного тону по звуках мажорного секстакорду), ніж та сама поспівка в коренівському варіанті (октавний стрибок вгору до звука п'ятого щабля, що є типовим для українських метропольних зразків цієї пісні), і ладова структурованість. Поєднує варіанти музична фактура у вигляді мішаного (стрічково-терцієвого й підголосково-поліфонічного) двоголосся, а також належність до одного мелотипу танцювально-моторного стилю, характерного для пісень гумористичної тематики.

Сім кубанських варіантів української пісні про чайку, яка благає чумаків повернути її дітей-чаєнят, має таку географічну атрибуцію: «*Їхали чумаки із Криму додому*» записана в станиці Каневська (південь колишньої Чорноморії), «*Ой горе тій чайці*» — у станицях Отаманська (схід) і Дінська (південь), «*Горе тій чайки*» — у м. Коренівську (центр), «*Ой немає гірш нікому*» — у станиці Голубицька (північний захід), «*Нема гірш нікому*» — у станицях Староджереліївська і Старонижчестеблїївська (південь). Розбір етномузикознавчих позицій засвідчив, що пісня в усіх її варіантах містить різнорівневі зміни, які найкраще простежуються при компаративному зіставленні мелопоспівок, на яких позначилися процеси інтонаційно-ритмічної консервації, локально-стильової варіативності, трансформації та новотворення, зумовлені активним і творчим функціонуванням пісні в просторі й часі. Враховуючи показники аналізу, маємо таке визначення лінії «руху» множинного ряду кубанської чумацької алегоричної пісні про чайку-небогу: модель-інваріант — мелодичний тип А (МТА) — твір, записаний у м. Коренівську від двох сестер (Ніни Петрівни Війтової, 1923 р. н., і Ганни Петрівни Назаревської, 1929 р. н.); варіантний $МТА_1$ найближчої спорідненості — пісня, записана в станиці Каневська від п'ятьох жінок віком від 53-х до 73-х років; варіанти близької

спорідненості: $МТА_2$ — зразок зі станиці Отаманська, записаний від шістьох жінок віком від 59-ти до 75-ти років, і $МТА_3$ — пісня, зафіксована в станиці Дінська від шістьох жінок віком від 65-ти до 80-ти років; варіанти віддаленої спорідненості: трансформований $МТА_{тр}$ — зразок пісні у виконанні Мотрони Тихонівни Мігель, 1914 р. н., і Тамари Іванівни Солодкої, 1929 р. н.; трансформований $МТА_{тр1}$ — твір, записаний у станиці Station Старонижчестеблїївська від жінок віком від 62-х до 76-ти років; варіант далекої спорідненості, трансформований $МТА_{тр2}$ — пісня, записана в станиці Староджереліївська у виконанні Наталії Михайлівни Слєпченко, 1935 р. н., і Параски Філатівни Нечаєвої, 1923 р. н. (див. прикла №3). Науково-популярний нарис Г. Концевича «*Чумаки в народных песнях*» (1913) дав можливість ознайомитися з чумацькою термінологією й поетичними текстами тридцяти зразків кубанської чумацької піснетворчості, записаними на початку XX ст. Аналіз сімнадцяти, зафіксованих нами наприкінці XX ст., транскрибованих, згрупованих за тематикою і досліджених кубанських чумацьких пісень, засвідчив, що вони є добре збереженими традиційними фольклорними творами неминущої художньої цінності. Протягом тривалого часу функціонування вони зазнавали кореляційних змін, перебуваючи в безперервному процесі «творчої роботи» безіменних українських першостворювачів і кубанських співців кількох поколінь, що відтворювали й усним шляхом передавали нащадкам ці пісні, виконуючи відповідальний обов'язок бути носіями та охоронцями духовних пам'яток рідної культури за межами своєї історичної Батьківщини.

1. Концевич Григорий Митрофанович // Энциклопедический словарь по истории Кубани. С древнейших времен до октября 1917 года / Автор идеи, сост., научн. ред., рук. автор. коллектива Трёхбратов Б. А. – Краснодар, 1997. – С. 212, 213.
2. *Концевич Г.* Чумаки в народных песнях // Известия ОЛИКО. – Екатеринодар, 1913. – Вып. VI. – С. 167–190.
3. Старосветский бандуриста / Собрал Н. Закревский. – М., 1860. – Кн. 1.
4. *Рудченко И.* Чумацкія народныя песни. – К., 1874.
5. Песни кубанских казаков для одного голоса и хора с аккомпанементом фортепиано / Собраны А. Бигдаем, действительным членом Кубанского статистического комитета. – М., 1896. – Вып. 5.
6. *Дей О.* Соціально-побутові пісні чумацького циклу // Чумацькі пісні. – К.: Наукова думка, 1976. – С. 11–45.
7. *Кошиць О.* Про українську пісню й музику. – Нью-Йорк: Наша Батьківщина, 1970.
8. Словарь української мови / Упоряд. Б. Грінченко. – К., 1908. – Т. 2.
9. Словарь української мови / Упоряд. Б. Грінченко – К., 1909. – Т. 4.
10. Словарь української мови / Упоряд. Б. Грінченко – К., 1907. – Т. 1.
11. *Грица С.* Мелос українських народних пісень. – К.: Наукова думка, 1979.
12. Чумацькі пісні. – К.: Наукова думка, 1976.
13. Українське народне багатоголосся / Упоряд.: З. Василенко, М. Гордійчук, А. Гуменюк, О. Правдюк, Л. Ященко. – К.: Мистецтво, 1963.

[1] Повна ідентичність віршових текстів пісні, уміщених у нотній збірці Я. Бігдая (1896) і в нарисі Г. Концевича (1913), дає підстави вважати, що Г. Концевич, можливо, процитував текст із Бігдаєвої збірки, а не записав його від козаків-інформантів.

[2] Українські вчені М. Максимович, Г. Данилевський, Д. Яворницький, а слідом за ними О. Дей, визначали назву *«чумак»* від старо-руського слова *«чум»* (*«чюм»*) «в значенні великої шкіряної або дерев'яної... посудини, яка використовувалась чумаками для перевезення солі й засоленої риби» [6, с. 13].

[3] О. Кошиць під *«валкою»* розуміє озброєний караван возів, запряжених волами, що його очолював отаман. На передньому возі стояла клітка з півнем, «який служив хронометром» [7, с. 21]. О. Дей масштаби чумацької валки визначає кількістю возів (від десяти до ста) [6, с. 16].

[4] Б. Грінченко, посилаючись на І. Рудченка, конкретизує *«мажу»* (чумацький віз) у складі валки із шести возів солі й шести возів риби, запряжених дванадцятьма парами волів [8, с. 396].

СТОРІНКИ ДОЛІ – СТОРІНКИ КНИГ

Цього року виповнилося 70 літ знаному українському вченому-етнологу, талановитому педагогу Таїсії Олександрівні Гонтар.

Народилася Таїсія Гонтар (дівоче прізвище Скордіна) 24 січня 1940 року в с. Бондарі Конотопського р-ну Сумської обл. Дитиною залишилася без батька, який загинув у Другій світовій війні. Тяжкі повоєнні роки родина прожила в м. Пирятині на Полтавщині. Звідси Таїсія Олександрівна поїхала до Львова, щоб навчатися на українському відділенні філологічного факультету Львівського державного університету ім. Івана Франка. Так вирішила доля, що життя молодої полтавської дівчини назавжди пов'язалося із цим містом, тут вона одружилася, народила доньку, стала вченим, викладачем і вихователем студентської молоді.

Після завершення навчання Т. Гонтар певний час працювала лаборантом на кафедрі української літератури Львівського університету. На ці роки припадає її ознайомлення з народознавчою наукою, яка стала покликанням на все життя. З 1968 року вона — молодший науковий співробітник Музею етнографії та художнього промислу АН УРСР, активна учасниця багатьох експедицій і наукових відряджень, дослідниця різних сфер народної побутової культури. Поступово формується коло конкретних наукових зацікавлень, у центрі яких опиняється маловивчена проблема народної кулінарії. У 1979 році Т. Гонтар успішно захищає кандидатську дисертацію «Народне харчування українців Карпат», як і всі тодішні українські етнографи, у Мінську, оскільки своєї спеціалізованої ради за цією спеціальністю в Україні не було. Цього самого року під тією ж назвою виходить її монографія за матеріалами дисертаційного дослідження. Спираючись на значний корпус архівних джерел, власних польових матеріалів, повертаючи до наукового обігу розрізнені публікації та нотатки вітчизняних і зарубіжних авторів кінця XIX ст., дослідниця вичерпно охарактеризувала режим харчування, повсякденні, святкові та обрядові страви карпатських українців, посуд і домашнє начиння, які використовували горяни. Висновки авторки монографії про те, що харчування гуцулів, лемків та бойків українських Карпат має спільні риси і є локальним різновидом їжі українського народу, не втратили свого значення й досі.

У 1983–1988 роках Т. Гонтар працювала завідувачкою музею етнографії та художнього промислу, який функціонував як відділ тодішнього Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського АН УРСР. На посаді охоронця фондів народної вишивки та промислових тканин вона активно займалася дослідженням та реставрацією музейних зібрань, багато уваги приділяла організації виставок. Підсумком цієї роботи стали статті в «Записках НТШ» (Л., 1992. — Т. CCXXIII), журналах «Советская этнография» (М., 1991. — №1), «Ethnologia Slavica» (Братислава, 1987. — Vol. XIX).

Упродовж зазначених років до кола наукових інтересів Т. Гонтар, крім народного харчування, входить дослідження традиційного одягу, транспорту, звичаїв, обрядів та вірувань українців. Кожному із цих явищ традиційно-побутової культури було присвячено ґрунтовні публікації в монографіях «Бойківщина» (1987), «Гуцульщина» (1987), «Полесье. Материальная культура» (1988), «Лемківщина» (1999), у науковій періодиці. Вона брала активну участь у підготовці та опублікувала змістовні розділи у фундаментальних працях Інституту народознавства НАН України, зокрема таких, як «Етногенез та етнічна історія населення українських Карпат» (2006), «Мала енциклопедія українського народознавства» (2007).

З 1990 року кандидат історичних наук Таїсія Гонтар обіймає посаду доцента в Українському державному лісотехнічному інституті (з 2007 року — Національний лісотехнічний університет України), викладає курси світової та вітчизняної культури, культурології, релігієзнавства. На підготовчих курсах факультету довузівської та післядипломної освіти університету, а також у Ставропігійському університеті Львова вона

читала курс «Українське народознавство». Великий досвід викладача-гуманітарія і науковця Т. Гонтар успішно реалізувала при підготовці (спільно з колегами Інституту народознавства) навчального посібника «Українське народознавство» (2004, 2006), а також програми курсу «Українське народознавство» (1994, 1995) для середніх та вищих навчальних закладів.

Знання та досвід музейного фахівця Т. Гонтар впроваджувала при створенні Кабінету-музею народної культури при Національному лісотехнічному університеті, укотре демонструючи високу відповідальність, прагнення якнайкраще виконати доручене. Адже вона не обмежилася розробкою концепції експозиції музею, а енергійно збирала етнографічні експонати, готувала експлікації.

Сьогодні, як і завжди, Т. Гонтар сповнена енергії, творчих задумів, оточена колегами-народознавцями, студентською молоддю, з якими щедро ділиться глибокими професійними знаннями та життєвим досвідом. Багато сторінок її життя ще не написано.

Колектив ІМФЕ
ім. М. Т. Рильського НАН України

ДОСЛІДНИЦЯ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ СЛОВАЧЧИНИ
(до ювілею фольклористки Надії Вархол)

Микола Мушинка

Пряшівщина є східним регіоном Словаччини, значною мірою заселеним українською людністю. Донині там збереглося понад 200



населених пунктів, де розмовляють на лемківському та лемківсько-бойківському діалектах української мови, хоча при переписах населення більшість із них декларує словацьку національність. Тих, що при перепису населення 2001 року записали себе русинами, було 24 201 осіб, українцями — 10 814. Ми вважаємо обидві групи одною національністю — русинами-українцями. Від початку XIX ст. релігійним і культурним центром русинів-українців є місто Пряшів, у якому в 1818 році було засновано Пряшівську греко-католицьку єпархію (із приходів, вичленених з Мукачівської єпархії), пізніше — кілька українських (руських) шкіл, культурно-просвітницьких організацій, видавництво, редакції газет і журналів тощо.

На сьогодні найвизначнішим культурно-освітнім та науково-дослідним закладом, що збирає, вивчає, експонує та зберігає пам'ятки матеріальної і духовної культури цього населення, є Музей української культури в м. Свиднику неподалік від Дуклянського перевалу. Його складовою є експозиція просто неба (50 об'єктів) та Галерея ім. Дезидерія Миллого (вісім приміщень). У цьому комплексі нині працюють двадцять два співробітники, з яких десять, переважно фахових працівників, — по-

над тридцять років; найдовше — Надія Вархол, яка цього року святкує свій шістдесятирічний ювілей.

* * *

Надія Вархол (дівоче прізвище — Вар'ян) [у відділі народознавства — ділянці духовної культури Музею української культури у Свиднику — без перерви працює від 1972 року, тобто майже сорок років]. Народилася вона 8 квітня 1950 року в с. Хмельова (раніше — Комлоша) Бардіївського округу, однак її дитинство проходило в курортному осередку Цем'ята біля Пряшева, де тоді (середина 1950-х років) діяв професіональний Український ансамбль пісні і танцю (пізніше — Піддуклянський український народний ансамбль; нині — Піддуклянський художній народний ансамбль). Допитлива дівчина була постійною учасницею репетицій цього колективу. Звідси — її тривале захоплення фольклором. Правда, і домашнє середовище збагачувало її духовний світ В одному з інтерв'ю вона про це згадувала: *«Ще змалку я понад усе любила слухати народні пісні, які в нашому домі часто співали. Для мене справді було святом, коли під час домашніх робіт лунали народні балади або ліричні пісні про козака та дівчину, а увечері мені читали народні казки, які вміли досконало розвивати чисту дитячу фантазію, не заплямовану ніякими агресивними комп'ютерними грами»* [1].

Під час навчання в Українській середній школі у Пряшеві вона в шкільному журналі «Наші погляди» опублікувала свою першу фольклористичну статтю «*Жартівливі оповідання в селі Хмельова*».

Після закінчення Пряшівської основної та середньої загальноосвітньої школи з українською мовою навчання вона вступила на педагогічний факультет Університету ім. П. Й. Шафарика у Пряшеві зі спеціальності українська мова та художнє виховання, який успішно закінчила 1972 року. У тому самому навчальному закладі вона здобула звання доктора філософії.

Після закінчення університету Н. Вархол приступила до роботи в Свидницькому музеї української культури, у якому працює і тепер. До речі, вона прийшла на місце відомого фольклориста й письменника Михайла Шмайди (звільнений з роботи з політичних причин), який залишив у музеї помітний слід. Як і її попередник, основну увагу вона зосереджувала на дослідженні словесного та обрядового фольклору русинів-українців Східної Словаччини. З магнітофоном та записною книжкою Надія Вархол відвідала майже кожне з понад двохсот українських сіл Пряшівщини, щоб зафіксувати зразки фольклору. Записувала вона і на фольклорних фестивалях, оглядах, змаганнях, а також безпосередньо на хрестинах, весіллях, похоронах, обрядових святах, в автобусі, поїзді тощо. Результати її польових досліджень зберігаються в архіві Музею української культури у Свиднику. Нині її архів охоплює понад 20 000 одиниць. Фонди музею вона збагатила і рядом предметів матеріальної культури.

У 1978 році до цього ж відділу духовної культури МУК на роботу було прийнято випускника Пряшівського педфакультету Йосифа Вархола, з яким Надія згодом поєднала своє життя. Досі вони працюють в одному відділі і навіть у спільному робочому кабінеті. Разом вони їздять у фольклорні експедиції і пишуть спільні праці.

Науковий доробок Надії Вархол у галузі словесного фольклору русинів-українців Словаччини можна поділити на кілька тематичних груп: 1. *Демонологія*. 2. *Народні перекази*. 3. *Народна медицина та ветеринарія*. 4. *Пареміологія*. 5. *Рослини в народних віруваннях*. 6. *Народні обряди, звичаї та поезія*.

Усі праці Н. Вархол побудовані на власних матеріалах і відповідають найсуворішим вимогам сучасної фольклористики. Авторка точно фіксує говірку кожного села. Діалектні слова майже завжди пояснює еквівалентами української літературної мови. Кожен, навіть найменший текст (прислів'я, загадку) вона супроводжує паспортизацією (ім'я і вік інформатора, село та округ, найважливішим інформаторам дано характеристику).

Фольклорні явища вона розглядає за допомогою історично-порівняльного методу в загальноукраїнському та загальнослов'янському контексті, пояснюючи їх ґенезу і порівнюючи з аналогічними явищами сусідніх народів

та етнічних груп. Як правило, авторка посилається на наукову літературу з окресленого питання. Майже кожна книжкова публікація Н. Вархол доповнена фотографіями з польових досліджень.

Чимало уваги авторка у своїх працях присвятила діалектній лексиці, тому вони є важливим внеском і в діалектологію.

Але найбільше значення опублікованих праць Н. Вархол полягає в тому, що вона вводить в україністику та слов'янську фольклористику нові матеріали про фольклор найзахіднішої групи українського народу — русинів-українців Словаччини.

Більшість статей Н. Вархол було опубліковано в «Науковому збірнику Музею української культури у Свиднику» або зачитано на конференціях та опубліковано в збірниках матеріалів цих конференцій. Розглянемо їх детальніше.

Праці з демонології

У 1985 році Н. Вархол опублікувала розвідку «*Чоловік-демон у народному повір'ї українців Східної Словаччини*» [2], побудовану на матеріалах 57-ми інформаторів із 36-ти сіл. У ній вона розглянула таких демонічних істот:

- *хмарник* — людина, обдарована магічною силою впливати під час бурі на хмари, тобто направляти їх у той чи інший бік або призупиняти їх;

- *гонихмарник* — магічна істота, яка «гонить хмари», тобто керує громами, блискавками, а, розсердившись, нищить врожаї дощем і градом;

- *чорнокнижник* є близьким до хмарника;

- *домовик* — покровитель роду, дому та майна є (його часто уявляли в подобі малого хлопчика або чорного курчати);

- *хованець*;

- *чорт* (*сатан, дябол, нечистий, вінклюс)* — найпоширеніша демонічна істота чоловічої статі русинів-українців Словаччини, — характерною ознакою якого є червоний колір, ріжки та копита.

Про кожну з демонічних істот авторка навела численні народні оповідання, а також народні повір'я про те, як боротися з ними або їх уникнути.

З вищенаведеною працею Н. Вархол безпосередньо пов'язана її наступна розвідка «*Жінка-демон в українсько-словацькому фольклорному прояві*» [3]. У ній авторка розглянула таких демонічних істот, як *перелесниця, дика баба, богиня, боґинка, сатана, єжибаба*, та їхніх людських прототипів: *босорка, босорканя, стріґа, гушлярка*. Про кожну з них вона навела конкретні оповідання та описала способи боротьби з ними.

Окрему розвідку дослідниця присвятила *пережиткам культу бога Перуна* у фольклорі українців Словаччини [4]. Культ бога грому і блискавки Перуна був відомий в усіх слов'янських народів (на Пряшівщині це ім'я збереглося у прокльонах та географічних назвах як синонім слова *грім)*. Після прийняття християнства функція цього язичницького бога перейшла святому Іллі. Як демонічні постаті відомі також образи *Сави* та *Варвари* — це покровительки домашніх жіночих робіт у фольклорі русинів-українців Словаччини. Їм Н. Вархол присвятила окрему студію [5].

Майже в кожному селі Н. Вархол записувала оповідання про відвідування небіжчиком живих людей, найчастіше — чоловіком дружини. Ця тема часто наявна і в баладах. Н. Вархол опрацювала її в студії «*Повір'я про ревераитів русинів-українців Східної Словаччини*» [6].

З демонологією пов'язана і розвідка Н. Вархол «*Образ долі в українсько-словацькому фольклорному контексті*» [7], у якій розглянуто цей абстрактний образ в українському та словацькому фольклорі й літературі.

Народні перекази

Одну зі своїх перших наукових праць дослідниця присвятила відображенню у фольклорі русинів-українців Словаччини історичного образу угорського короля *Матвія Корвіна* (1458—1490) [8], відомого у фольклорі багатьох народів Австро-Угорської монархії як «справедливого володаря», що захищає інтереси простого люду і карає панів, які порушують закони. Н. Вархол у 1979—1981 роках зібрала значну кількість оповідань про цього короля, які поділила на три групи: 1) вибори Матвія за короля та його коронація; 2) подорож по країні Матвія, переодягненого в селянське вбрання; 3) боротьба короля з «Погань-дівчиною». Найбільше уваги вона приділила переказам

третьої групи, які широко побутували, зокрема, на Снинщині. У додатку вона подала тексти шістнадцятьох переказів про короля Матвія, записаних нею в 1979—1981 роках.

Близькими до переказів цього типу є *перекази про татар*, яким Н. Вархол присвятила окрему студію [9]. У русинів-українців авторка зафіксувала такі теми: 1) виманювання татарами людей зі схованок; 2) вбивство татарина жінкою або дитиною; 3) татарський полон; 4) загублене село Стежна.

Авторка навела тексти дев'ятьох переказів, записаних нею у 1973—1980 роках.

Однією з найпоширеніших тем у переказах русинів-українців Словаччини є *перекази про опришків* (розбійників). Опришківський рух у цьому регіоні зафіксований уже в документах XIII—XIV ст. Найвідомішим є лист українських опришків із групи Федора Головатого (Главати), уродженця с. Руська Волова, до мерії міста Бардієва 1493 року [10]. Н. Вархол у досліджуваному регіоні зібрала кілька десятків переказів та пісень про опришків, на підставі яких опрацювала студію «*Опришківський рух у фольклорі русинів-українців Словаччини*» [11].

Виключно на власних польових записах побудована монографія Н. Вархол про топонімічні перекази русинів-українців Словаччини «*Звідки і коли...*» [12]. У першій частині книги авторка навела перекази про виникнення назв: *від місця заснування села* (Курів, Новоселиця, Полянка, Прикра, Присліп, Рівне, Рунина, Старина); *від географічних явищ* (Красний Брід, Руський Потік, Свидник, Ториски, Щавник); *від назви дерев* (Грабське, Калинів, Хмельова, Рокитовець, Тополя, Яблінка, Ялинка, Ялова); *від назв тварин, домашньої птиці, риб та комах* (Волиця, Руська Волова, Гачава, Рунина, Гусак, Комарник, Пчолинне); *від прізвищ перших поселенців та власників* (Баєрівці, Белеївці, Валентівці, Ладомирова, Матисова, Ондавка, Снаків, Стащин, Сулин); *від переселенців* (Біловежа, Доброслава, Копинувці, Леґнава, Улич, Чертіжне); *від різних мовних елементів* (Гавай, Гостовиці, Дара, Довгуня, Завада, Іновець, Нехваль-Полянка, Пихні, Русинець, Руська Воля, Собранці, Юркова Воля); *від різних видів ремесел* (Банське, Вапеник, Гутка, Млинарівці, Тварожець); *від діяльності опришківських груп* (Збій, Збійне, Княгиня, Ряшів, Стежна).

Кожен з вищенаведених топонімів авторка документує текстами переказів. Слід зазначити, що майже всі наведені назви поширені також на території України, що ще раз засвідчує українське походження місцевого населення і заснованих ним сіл.

У другій частині (с. 87—137) Н. Вархол розглянула народні перекази про замки, монастирі, природні особливості (Бараній Ріг, Біла Маковиця, Букова Гірка, Бусів, Голубова Студня, Город, Громова Скала, Дев'ята Гірка, Закоханець, Зборів, Каштелик, Красна Долина, Краснобродський Монастир, Крива Гора, Леґнавський Замок, Могила, Мокошин Верх, Німецька Долина, Настас, Перунів Дуб, Перунова Скала, Пустайова Діра, Равка, Рогуля, Ряба Скала, Снинський Камінь, Списька Маґура, Чичванський Замок, Чортів Камінь тощо). Ці топоніми мають аналогії і на території України.

Третій розділ монографії присвячений *прізвиськам та глузливим назвам мешканців окремих сіл* (с. 138—226), яких є декілька десятків. Авторка поділила їх на дванадцять груп, як і в першому розділі.

Праця доповнена резюме словацькою та англійською мовами.

Народна медицина та ветеринарія

Цій темі Н. Вархол присвятила дві студії. У першій з них — «*Народні методи профілактики та лікування дитячих захворювань*» [13] — авторка спирається на результати власних польових досліджень у 52-х селах (68 інформаторів). У першій частині вона подає понад півсотні раціональних та ірраціональних практик і заборон, спрямованих на здоров'я дитини, коли вона ще перебуває в утробі матері, а також відразу після її народження. У другій частині праці дослідниця наводить за абеткою 23 дитячі захворювання і народні способи їх лікування — за допомогою лікувальних рослин (поряд з діалектними та українськими

назвами подано ще й їхні латинські еквіваленти) та шляхом магічних практик (запропоновано цікаві тексти народних замовлянь).

У другій студії «*Народна ветеринарія та методи профілактики свійських тварин*»[14] Н. Вархол, ґрунтуючись на відомостях 74-х інформаторів із 55-ти українських сіл Словаччини, навела різні способи лікування корів, коней та овець. Профілактикою захворювань цих тварин займався кожен господар індивідуально, особливо при першому їх вигоні на пасовисько, першій оранці, під час календарних церковних свят (Різдво, Великдень, Русалії) тощо. Часто лікуванням тварин займалися напівпрофесіонали, головним чином, громадські пастухи (бачі). Авторка тут також подала назви десятків рослин з означенням хвороб, які вони лікують.

Рослини в народних віруваннях

У 1992 році Н. Вархол опублікувала студію «*Народна уява про дерево*» [15], побудовану на матеріалах, зібраних від 36-ти інформаторів із 31-го села. У ній вона навела численні факти щодо приписування деревам, зокрема дубу та липі, здатності магічно впливати на людину. Магічна сила приписувалась і так званим *перуновим тріскам*, тобто тріскам з дерева, у яке влучила блискавка. Вирубування здорових фруктових дерев могло спричинити нещастя, а то й смерть людини. Основну увагу авторка зосередила на лікувальній силі дерев, зокрема їхнього листя, квітів та плодів. Тут же вона навела численні пісні та казки про магічне перетворення людини в дерево.

Виняткове місце в українському народознавстві займає монографія Н. Вархол «*Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини*» [16].

У першому розділі (с. 4—21) авторка розглянула *магічні рослини*, у другому розділі (с. 22—99), що є основою книги, — *рослини в народних повір'ях, магічній фітотерапії та фольклорі*. Тут вона подала ґрунтовний опис 118-ти рослин. Назву кожної рослини наведено місцевою говіркою, українською, словацькою та латинською мовами. Найважливіші рослини ще й графічно зображено. Для кожної рослини наведено приклади її використання в народній медицині, в обрядах та народній поезії.

У розділі «*Травознавці*» (с. 100—110) авторка подала описи людей, які зналися на лікарських рослинах. Були це люди, пов'язані з природою: громадські пастухи овець *(бачі)*, *жінки-знахарки* та ін. Про деяких з них наведено цілі оповідання. Книжка закінчується «*Словником народних ботанічних назв*» (с. 111—144), причому для кожної діалектної назви зазначено села, у яких було цю назву зафіксовано. Усього в книзі є посилання на 102 населені пункти.

Скорочену та доповнену версію праці Н. Вархол виголосила словацькою мовою на міжнародній науковій конференції «*Зелень в народних звичаях*» у м. Угерське Градіште 2003 року [17].

Пареміологія

Посилену увагу від початку своєї фольклористичної діяльності дослідниця приділяла дрібним фольклорним жанрам (пареміології)ґ: прислів'ям, приказкам, загадкам та фразеологізмам. У 1985 році вона видала книжку «*Народні загадки українців Східної Словаччини*» [18], яка містить 583 загадки (без варіантів), записані від 115-ти інформаторів, та із 41-го друкованого джерела. Для кожного тексту наведено ім'я інформатора або джерело, з якого його передруковано. Збірка завершується ґрунтовною науковою розвідкою авторки про історію збирання загадок українців Словаччини та їх жанрово-тематичний аналіз і характеристику (с. 83—102). Діалектні слова і тут пояснено еквівалентами української літературної мови. Загадки є улюбленим жанром молоді, оскільки розвивають логіку та абстрактне мислення. З огляду на це Н. Вархол підготувала для учнів українських шкіл Словаччини багато оформлений збірник місцевих загадок під назвою «*Ходить орач по полі*» [19].

У співавторстві з харківським мовознавцем Анатолієм Івченком Н. Вархол підготувала до друку і видала «*Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини*» [20]. Це, по суті, збірник прислів'їв, приказок та інших фразеологізмів, зібраних дослідницею в 1982—1987 роках на основі укладеного авторами запитальника у 58-ми населених пунктах Східної

Словаччини і доповнений збірками прислів'їв Ю. Харитуна, Ю. Цигри та І. Легдана. Словник охоплює 2300 фразеологізмів, упорядкованих за абеткою за основними іменниками (*Абрагам, Автобус, Адам, Америка, Амінь, Ангел, Андрій* тощо). Малозрозумілі діалектні слова пояснено в кінці книжки (с. 152—159).

Український мовознавець Валерій Мокієнко у вступній статті до книжки написав: «*Дана книжкова публікація це — абсолютно самостійний, ретельно зібраний шляхом анкетування й опитування мешканців 58 сіл Пряшівщини [матеріал]. Цінність його, між іншим, і в тому, що Словник — перше книжкове видання не лише лемківської фразеології Східної Словаччини, але і взагалі — перше книжкове видання діалектної української фразеології. Його ретельно паспортизований матеріал може прислужитися не лише українським діалектологам, але й багатьом дослідникам народної фразеології усієї Східної Славії та її діалектів у сусідніх регіонах. Зрозуміло, що найбільше значення цей Словник має перш за все для українського населення ЧССР, оскільки ідіоматичні скарби не "прихованні", а навпаки — відкриті в ньому для широкого огляду, будуть стимулювати і майстрів слова, і вчителів, і шанувальників народної словесності, і численних шукачів свіжого образу. Маємо надію, що Словник сприятиме вдосконаленню культури мови українців, прищепить їм ще більшу любов до рідної мови*»[21]. Не кожна пряшівська українська книжка дістала подібну високу оцінку спеціаліста такого високого рангу.

Як справжній науковець, Н. Вархол не оминала і «делікатних» тем у пареміях, що їх в умовах тоталітарного ладу в Чехословаччині та Україні вважали не фольклорними зразками, а продуктом буржуазії. Ідеться про еротичні мотиви в пареміях. Офіційна наука їх не тільки не досліджувала, але й не рекомендувала записувати. Н. Вархол, усупереч цим офіційним рекомендаціям, під час польових досліджень записувала й такі тексти, а згодом опублікувала їх у студії «*Еротичні мотиви в пареміях русинів-українців Чехословаччини*» [22]. Подавши всебічний аналіз і характеристику цього жанру, авторка в додатку опублікувала 77 еротичних загадок та 135 прислів'їв і приказок. За бажанням авторів, не всі вони паспортизовані.

Народні обряди, звичаї та поезія

Цій темі дослідниця присвячувала увагу від самого початку своєї науково-дослідницької діяльності в Музеї української культури. Її перша наукова праця на цю тему була присвячена *купальським звичаям* [23], у даному регіоні відомим під назвою «*собітки*». Авторка задокументувала у дванадцяти українських селах Східної Словаччини звичай розкладання вогнів і спалювання минулорічного священного зілля. Увечері перед християнським святом Івана (Яна) Хрестителя (24 червня за старим стилем, або 7 липня за новим) жінки до схід сонця збирали зілля, яке згодом освячували в церкві. *Святоянському* зіллю приписували магічну силу. Ним лікували від різних хвороб, «заганяли» бурю, охороняли врожай від граду, будинок від пожежі і блискавки тощо. Дівчата причаровували ним парубків. Особливе значення серед святоянського зілля мала папороть. Очищувальну силу приписували також собітковому вогню, через який молодь стрибала і переганяла худобу. У додатку до своєї праці авторка навела тексти та мелодії 25-х собіткових пісень, поділивши їх за мотивами на чотири тематичні групи: *аграрні, любовні, еротичні* та *інші мотиви*.

Окрему студію Н. Вархол присвятила культу води в календарних та сімейно-побутових обрядах русинів-українців Словаччини [24], таких, як *Різдво, Водощі, Великдень, Трійця (Русалії), хрестини, весілля, похорон* тощо.

Результати наукового опрацювання польових матеріалів лягли в основу доповідей дослідниці, зачитаних на міжнародних наукових конференціях в Угерському Градишті в Моравії («*Покритка в народній традиції українців Східної Словаччини*»; «*Про подарунки в народній словесності*» [25] та «*Тіло в словесному фольклорі русинів-українців Словаччини*» [26]).

У співавторстві з чоловіком Н. Вархол дослідила календарні та сімейно-побутові зви-

чаї в рідному селі благословенного єпископа греко-католицької церкви Петра Павла Ґойдича — Руські Пекляни Пряшівського округу[27] та в рідному селі благословенного єпископа тієї самої церкви — Грабське Бардіївського округу [28]. Обидва єпископи в умовах тоталітарного режиму за свої релігійні переконання були безпідставно засуджені на довгі строки ув'язнення. Перший з них помер у в'язниці.

Н. Вархол не є лише фольклористкою. Вона ще й активна письменниця — член Спілки українських письменників Словаччини. Її оповідання з побуту населення, серед якого вона живе і працює, від 1976 року з'являлися на сторінках українських друкованих видань Словаччини «Дукля», «Дружно вперед» та «Нове життя». Частину з них було видано окремими книжками — «*Погорда*» (1991, Пряшів) та «*Інтер'єр несувітності*» (1995, Пряшів), які отримали позитивну оцінку читачів та критиків. У них є багато автобіографічного, емоційно-ліричного, але й фольклорно-етнографічного, хоча це, по суті, — модерна проза.

Дуже популярними були і є радіоп'єси Н. Вархол та науково-популярні радіопередачі про народні звичаї русинів-українців Словаччини в циклі «Корені», що їх передає українська редакція Словацького радіо в Кошице. Деякі з них за бажанням слухачів повторювалися декілька разів.

Щиро вітаємо Надію Вархол з ювілеєм! Зичимо їй доброго здоров'я, аби нинішній оптимізм і надалі не покидав її. Чекаємо від невтомної дослідниці нових публікацій.

[1] *Мушинка М.* Охоронці традицій // Нове життя. – 2004. – Чис. 21–22. – С. 5.

[2] *Вархол Н.* Чоловік-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику (далі – НЗ МУК). – Т. 12. – Пряшів, 1985. – С. 229–262.

[3] *Вархол Н.* Жінка-демон в українсько-словацькому фольклорному прояві // Там само. – Т. 24. – 2007. – С. 151–160.

[4] *Вархол Н.* Пережитки культу слов'янського бога Перуна // Збірник матеріалів з міжнародної наукової конференції «Словацько-українські взаємини». – Banská Bystrica, 2003. – С. 50–60.

[5] *Varcholová N.* Demonický obraz Varvary a Savy vo folklórnom kontexte Rusínov-Ukrajincov východného Slovenska // Ethnologia Actualis Slovaca. – Trnava, 2004. – S. 70–78.

[6] *Varcholová N.* Poverové predstavy o reverantoch v rusínsko-ukrajinskej oblasti východného Slovenska // Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesionálnu mnohotvárnosť. – Bratislava, 2001. – S. 103–107.

[7] *Вархол Н.* Образ долі в українсько-словацькому фольклорному контексті // Studia Slovakistica, 5. – Ужгород, 2005. – С. 36–45.

[8] *Вархол Н.* Матвій Корвін у народній прозі українців Східної Словаччини // НЗ МУК. – 1988. – Т. 15. – С. 141–162.

[9] Там само. – С. 173–180.

[10] *Мушинка М.* Погрозливий лист опришків місту Бардієву з 1493 року як пам'ятка української мови і культури // НЗ МУК. – Свидник, 2007. – Т. 24. – С. 82–87.

[11] *Varcholová N.* Zbojníctvo v ľudovej slovesnosti Rusínov-Ukrajincov Slovenska // Janošík a fenomén zbojníctva na slovensko-poľsko-českom pomendzi. Zborník príspevkov z konferencie. – Terchova, 2. – 4. 8. – 2007. Považské múzeum v Žiline. – S. 263–295.

[12] *Вархол Н.* Звідки і коли... Топонімічні перекази про заснування сіл та виникнення їх назв. – Пряшів; Свидник, 2009. – 230 с.

[13] *Вархол Н.* Народні методи профілактики та лікування дитячих захворювань // НЗ МУК. – 1995. – Т. 20. – С. 239–258.

[14] *Вархол Н.* Народна ветеринарія та методи профілактики свійських тварин // НЗ МУК. – 1998. – Т. 21. – С. 201–215.

[15] *Вархол Н.* Народна уява про дерево // НЗ МУК. – 1992. – Т. 18. – С. 228–244.

[16] *Вархол Н.* Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини. – Пряшів; Едмонтон, 2002. – 152 с.

[17] *Varcholová N.* Rastliny v ľudových poverách Ukrajincov východného Slovenska // Studie Slováckeho Muzea, 8. Zeleň v lidových obyčejích. – Uherské Hradište, 2003. – S. 171–180.

[18] *Вархол Н.* Народні загадки українців Східної Словаччини. – Пряшів, 1985. – 118 с.

[19] *Вархол Н.* Ходить орач по полі. Загадки для дітей. – Пряшів, 1992.

[20] *Вархол Н. Івченко А.* Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини. – Пряшів, 1990. – 160 с.

[21] Там само. – С. 12,13.

[22] *Вархол Н.* Еротичні мотиви в пареміях русинів-українців Чехо-Словаччини // НЗ МУК. – Т. 16. –1990. – С. 287–300.

[23] *Вархол Н.* Купальські звичаї українського населення Східної Словаччини // НЗ МУК. – 1980. – Т. 9. – Кн. 1. – С. 253–274.

[24] *Вархол Н.* Культ води в обрядовості русинів-українців Словаччини // Jazykovedný zborník vedeckých štúdií venovaný životnému jubileu doc. PhDr. Zuzany Hanudeľovej, CSc. – Prešov, 2009. – S. 462–477.

[25] *Varcholová N.* Dary a obdarovania v ľudovej slovesnosti Ukrajincov-Rusínov Slovenska // Studie Slováckeho múzea. Č. 12.– Uherské Hradište, 2007. – S. 185–194.

[26] *Varcholová N.* Telo v slovesnom folklóre Rusínov-Ukrajincov Slovenska // Sborník materialů vědecké konference Tělo jako kulturní fenomen. – Uherské Hradiště, 2010 (у друці).

[27] *Varcholová N.* Z výročných a rodinných obyčajov v Ruských Pekľanoch // Zborník materiálov medzinárodnej vedeckej konferencie Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888–1960) v súradniciach času a doby. – Prešov, 2007. – S. 210–235.

[28] *Varcholová N.* Tradičná duchovná kultúra v obci Hrabské // Zborník prednášok z vedeckej konferencie Reflexia jednoty v diele a pôsobení blahoslaveného biskupa Vasiľa Hopka (1904–1976). – Prešov, 2009. – S. 201–223.

У ПІДМУРІВОК ШЕВЧЕНКОЗНАВСТВА

Василь Яременко

Тарас Шевченко у прижиттєвій критиці (1839–1861). Бібліографія. Матеріали : навчальний посібник / Упорядник В. Іскорко-Гнатенко. – К., 2009. – 324 с.

Пригадалося, що основне завдання для текстології перед виданням тексту — це вивчення його історії [4, с. 8]. Для розвитку гуманітаристики таким мірилом є відмінне знання бібліографії — систематизованих переліку літератури чи опису книг і видань на яку-небудь тему або з певної галузі знань. У літературознавстві — це передусім бібліографія видань творів визначних письменників з відповідними матеріалами про них. В епоху, коли інформаційний потік дедалі інтенсивніший, бібліографія вбезпечує від ситуації «винайдення велосипеда» і сприяє концентрації уваги й зусиль науковців у необхідному напрямі. Особливо важливо мати чітко коментовану бібліографію прижиттєвих видань про геніальних постатей у культурі. Адже це не лише вможливлює з'ясування сприйняття певної людини її сучасниками, але й дозволяє здійснити відповідні порівняння, пов'язані з нашою епохою, що є також одним з аспектів перевірки даної особистості саме на геніальність. З огляду на вищевикладене вітаємо появу книги «Тарас Шевченко у прижиттєвій критиці (1839–1861). Бібліографія. Матеріали», видану як навчальний посібник Інститутом філології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка до 195-ліття від дня народження поета. З коментарями та покажчиками книгу сумлінно впорядкувала завідувачка навчальної лабораторії шевченкознавства Інституту філології В. Іскорко-Гнатенко. У короткому вступі вона повідомила, що в посібнику лише «…зроблено спробу з можливою повнотою охопити і систематизувати наявний друкований матеріал прижиттєвих відгуків про Т. Шевченка (статті, рецензії, повідомлення, перекази, замітки, згадки, присвяти, листи), розкиданих по тогочасних періодичних та книжкових виданнях, переважно малодоступних» [5, с. 3, 4]. Тим часом структура книги ніби вже «програмує» розлогий зачин. Вона складається із чотирьох розділів: перший — прижиттєві публікації та видання Шевченкових творів (1840–1861); другий — прижиттєві переклади творів Т. Шевченка у світі (1856–1861); третій — бібліографія «Т. Шевченко в оцінці прижиттєвої критики (1839–1861)»; четвертий (понад 80 % обсягу книги) — матеріали до бібліографії, поданої в попередньому розділі. У хронологічний перелік прижиттєвих публікацій увійшли також видані роботи Шевченка-художника. Такий підхід є цілком прийнятним з огляду на те, що його поетична й малярська творчість перебували в органічному зв'язку і мали єдине спрямування [6, с. 118].

Деякі зазначені в першому розділі позиції авторка супроводжує цінною довідкою, що розширює наше уявлення про видання та відсилає за додатковою інформацією про нього. Уважаємо, що доцільно виробити виразніший шаблон подачі таких відомостей про прижиттєві публікації та видання

Шевченкових творів. Зокрема, передусім цікавить, наскільки видане узгоджувалося з авторським баченням. Утім, це вже царина текстології, а не бібліографії. Можливо, що в номенклатуру прижиттєвих видань ще можна було б включити рукописну збірку українською мовою в польській транскрипції «Wirszy T. Szewczenka», але чи раціонально подавати (у рецензованому виданні) написану в Седневі передмову для нової поетичної збірки під умовною назвою «Другий Кобзар», підготовка якої так і не була завершена? Натомість варто було б згадати видану в Москві книгу «"Украинские народные предания", кн. 1. Собрал П. Кулиш. "Университетская тип., 1847, 90 с."», де вміщено оповідання «Запорожці прийдуть було з Січі в Київ» з приміткою «чув від Т. Г. Шевченка» і першу публікацію майже тотожного тексту в «Киевских губернских ведомостях» (3 січня 1847 р. — № 1. — С. 42, 43) в опису невідомого автора з Межигір'я [10, с. 329, 330, 579 (примітка)]. Зауважимо, що хоча «Украинские народные предания» і були надруковані О. Бодянським, однак через процес над кирило-мефодіївцями ввесь наклад конфіскували, пустивши в продаж лише 1893 року [7, с. 23 (примітка)]. Тому в прижиттєвій бібліографії раціонально було б умістити й публікацію одного з усних оповідань Т. Шевченка як свідчення фіксації ним і такого виду усної народної творчості. Принагідно нагадаємо, що автор цих рядків свого часу повідомляв про відмінність текстів оповідання в публікації П. Куліша та в «Киевских губернских ведомостях» лише двома-трьома незначними фразами [12, с. 8], але в новому виданні повного зібрання творів Т. Шевченка в коментарях знову читаємо: «Розповідь Шевченка, очевидно, відтворена неточно» [10, с. 579].

Якщо до бібліографії подавати й цілком укладені авторські рукописні збірки, то обов'язково потрібно включити найвеличнішу з них — «Три літа» [11], яка тоді була приречена лише на «самвидав».

Загалом подана в книзі бібліографія прижиттєвих публікацій та видань Шевченкових творів ще раз нагадує: Т. Шевченка не можна вважати щасливцем, якому поталанило видати свої твори належним чином. Шевченкові «думи-квіти» з труднощами пробивалися до українського читача. Це стосується і сприйняття його текстів представниками інших народів, про що переконливо розкрито в другому розділі аналізованої книги. Так, дізнаємося, що 1856 року з'явилися перші переклади Шевченкових творів російською мовою, а 1860 — чеською і польською. Проте й вони, як свідчать перекладені російською мовою назви, утіхи творцю оригіналів не принесли б, радше навпаки. Припускаємо, що Т. Шевченко міг би погодитися із суворою оцінкою П. Грабовського, який, аналізуючи вже друге, виправлене й доповнене, видання книги «Кобзар Тараса Шевченка в переводе русских поэтов, изданном под редакцией Н. В. Гербеля» (Петербург, 1869), категорично висловився: «Що-бо справді становлять ті переклади? Не більш, не менш, як звичайне віршомазання, котрого б, може, ніякий московський орган не надрукував, коли б над ним не стояло невмируще ім'я славного Тараса» [1, с. 137].

Третій розділ рецензованого видання поділений за мовною ознакою на українську, російську, польську, чеську, словенську, німецьку, французьку, італійську частини і містить не лише публікації з оцінкою Шевченкової творчості (власне критику), але й статті, у яких тільки принагідно згадано його ім'я. На нашу думку, подана в розділі інформація насамперед корисна тим дослідникам, які вивчають життєпис Т. Шевченка, національно-культурні зв'язки українського народу та зміни, пов'язані з його націогенезом. Уважаємо за краще доповнити невеликі коментарі до кожної з публікацій відомими фактами Шевченкового ставлення до надрукованого або його думками щодо творчості їхніх авторів. Так, книгу «Либретто молороссийских, польских, чешских, молдавских, болгарских, сербских и червонорусских песен и романсов из репертуара малороссийского певца С. Д. Паливоды-Карпенка» (1858) можна супроводити Шевченковою оцінкою «творчих зусиль» братів Григорія і Степана Карпенків, які лише дискредитували українську літературу своїми, як уважають деякі дослідники, графоманськими вправами. «Бідні земляки мої думають, що своїм народним наріччям вони повноправні не лише писати всілякі нісенітниці, але на-

віть друкувати»* [9, с. 118], — іронічно висловився поет у листі до Бр. Залеського від 10 червня 1855 року щодо надісланої йому книги «Ландыши Киевской Украйны в тридцати книгах стихами и прозою. Книга первая. Сочинение Григория Карпенко, 2, СПб., 1848».

Істориків української літератури і шевченкознавців, які аналізують тексти, найбільше має зацікавити четвертий розділ, у якому матеріали до прижиттєвої бібліографії подані як розлоге цитування з відповідних видань: повідомлення, репліки, оцінка Шевченкової творчості взагалі та його окремих творів. Зібрані разом, ці відгуки й оцінки допомагають значно увиразнити картину сприйняття українського генія його сучасниками. Підтвердимо наше висловлювання власними спостереженнями. Упадає у вічі, що саме Шевченків геній розбудив дещо приспану суто етнографічною екзотикою проблему створення повноцінної української літературної мови. Міркування щодо Шевченкових творів після виходу 1840 року «Кобзаря» спонукали критиків до суджень про українську мову. Діапазон таких думок досить широкий. Одна група критиків Шевченкову поезію зараховувала до «вітчизняної», але написаної «…не панівною мовою великоросійською, а південно-руським, українським, наріччям» [5, с. 51]. Близькою до процитованого й теза, що талановите слово поета може подобатися і тим росіянам, «…яким не чужа поетична мова російської Італії» [5, с. 53]. Друга — уважала, що Т. Шевченко — поет, але його книга «…не може бути прийнята нашою літературою…», бо «…вірші — неросійські.., написані особливим провінційним наріччям» [5, с. 51]. Третю групу міркувань можна узагальнити так: «Малоросійська поезія» — «вибрики і примха», нею не повинні займатися «люди обдаровані»; Т. Шевченко «…калічить думки й російську мову, підлаштовуючись під хохлацький лад» [5, с. 51], йому варто «…передавати свої прекрасні відчуття російською: тоді б квіти його, як називає він вірші свої, були б щедрішими, запашнішими, а головне — сильнішими, глибшими» [5, с. 54]. Привертає увагу й «палюча» рецензія В. Бєлінського в журналі «Современник» (1842. — № 5) з дивним доповненням знака «(о?)» до прізвища в заголовку: «“Гайдамаки”. Поема Т. Шевченка (о?) Санктпетербург. 1841». Саме «палюча», бо переповнена почуттями, які переливаються через край, і в яких переважає неприхована злість. У таких випадках кажуть: людина себе не контролює. В. Бєлінський дорікав Т. Шевченкові, що той не прислухався до поради не творити «так званої малоросійської літератури». Літературного критика особливо зачепила за живе гідна, мудра, спокійна й досконала за образним висловлюванням відповідь у вступі до «Гайдамаків» на закиди про «мертву мову»: «Теплий кожух, тільки шкода — / Не на мене шитий, / А розумне ваше слово / Брехнею підбите». Так буває, що слово, ніби й розумне, а все ж «підбите брехнею». Тому «...“несамовитий Віссаріон”, з його розвиненим художньо-естетичним чуттям, вказує в своїй рецензії саме на ці слова, переадресовуючи їх своєму опоненту» [5, с. 66]. І це той випадок, коли пригадується українське «Правда очі коле» або звертання Прометея до Зевса з Лукіана: «Юпітере, ти сердишся, отже, ти не маєш рації». Цим і пояснюємо різку позицію В. Бєлінського. Думка ж про вплив на Кобзаря «похвали реакціонерів» з журналів «Маяк» чи «Московитянин» [3, с. 168] непереконлива. Цікаво, що критик закидає видавцям поеми та її авторам наявність «всіляких помилок, що суперечать розділовим знакам…» [5, с. 67], а сам, як зауважив К. Калайденський у журналі «Маяк», ігнорує правила «…малоросійських відмінювань […] і неодноразово замість “ЯремА” пише “ЯремО”» [5, с. 80]. Тобто дискусія про перспективи української літератури мимохідь переходить у площину граматики.

Матеріали посібника засвідчують, що уявлення про українську мову як про «малоросійський діалект» проникають і в німецьку критику [5, с. 82]. З появою «Гайдамаків» ситуація змінюється — уже росіянам радять вивчати нашу мову (М. Тихорський) [5, с. 79]. 1844 року в «Молодику» М. Костомаров в огляді творів, написаних «малоросійською мовою», маніфестував, що наша мова «не наріччя мови російської», а існувала здавна [5, с. 82]. Це твердження підхопили інші українські й польські автори [5, с. 100, 113]. З новою хвилею українського національного руху ліберального пе-

* Тут і далі переклад з російської – автора статті (*Ред.*).

ріоду наприкінці 1950-х — на початку 1960-х років та з виданням «Кобзаря» Т. Шевченко стає надзвичайно популярним, відтак приходить і визнання української мови. «Чудові, вищою мірою поетичні й художні творіння Т. Шевченка є переконливим спростуванням панівної в нашій літературі, років десять або двадцять тому, думки, що малоросійська мова нездатна до подальшого розвитку…» [5, с. 173], — констатує російський критик О. Плещеєв. І хоча є ще сумніви щодо опрацювання в майбутньому всіх необхідних засобів цієї мови [5, с. 229], проте М. Чернишевський у «Современнике» вже виніс вердикт: «Маючи такого поета як Т. Шевченко, малоруська література не потребує нічиєї ласки» [5, с. 260]. При цьому маємо цікавий приклад спрощеного сприйняття Шевченкової творчості польським автором [5, с. 134, 135] і, навпаки, розуміння її виняткової глибини рецензентом «Санкт-Петербургских ведомостей» (1859. — 20. XII. — № 278. — С. 1246). Останній, повідомляючи читачам про майбутню появу нових Шевченкових творів, пророчо написав: «Талант українського поета належить до тих незвичайних явищ, які вражають своєю окремішністю від усіх подібних явищ у минулому і довго не матимуть нічого собі подібного в майбутньому [...]. Він знайшов співчуття у всіх верствах українського населення, його знають українці зі всієї Російської імперії; про нього кажуть "наш поет" люди різних чинів, станів і достатків. Але, незалежно від цього безмежно важливого значення Т. Шевченка, він є великим достойником як творець витонченої поезії і художньої своєрідної народної форми, ні від кого не запозиченої і ні для кого досі недосяжної [...]. Природа нечасто створює Шевченків: такі поети, як він, можуть бути першими й останніми у своїм народі» [5, с. 138, 139]. Справді, модерна українська література бере початок із Шевченкових творів (про що свідчать і зібрані в посібнику матеріали), але ним, хвалити Бога, не завершилася. Проте він залишається унікальною творчою постаттю навіть за світовими мірками.

Оскільки в посібнику заявлено, що до прижиттєвих відгуків про Т. Шевченка буде включено й листи, радимо на майбутнє подати, хоча б до розділу матеріалів, важливий лист В. Бєлінського до П. Анненкова від 1—10 грудня 1847 року й окремі листи П. Куліша, які містяться в повному зібранні його творів видавництва «Критика» (світ побачило два томи). З досвіду підготовки та подачі коментарів і покажчиків до цього видання можна було б дещо запозичити й при перевиданні аналізованої нами книги. Для зручності користування посібником В. Іскорко-Гнатенко подала іменні покажчики критиків, перекладачів і видавців спадщини Т. Шевченка, перелік прижиттєвих видань і чималий реєстр цінної літератури до теми. На обкладинці книги дуже доречно вміщено фотомонтаж прижиттєвих видань Т. Шевченка. Зауважимо, що матеріали, видані польською і російською мовами, годилося б подати мовою оригіналу і в новочасному перекладі (такий зразок у книзі є), а не в перекладах за публікаціями в давніх збірниках М. Возняка, В. Щурата, І. Франка [5, с. 102—105 та ін.]. Перелічимо й інші помічені нами дрібні огріхи: із сучасного видання передруковано статтю Я. Головацького про збірник «Ластівка» без зазначення, що це публікація автографа, який за життя Т. Шевченка не було надруковано [5, с. 107, 108; 8, с. 348 (примітка)]; неповністю наведені реквізити книг і статей, процитовані за пізнішими публікаціями [5, с. 114, 135]; статтю «Заметки кое о чём» з журналу «Московский вестник» (1860. — № 13. — 1. 04.) подано без зазначення, що її автор — О. Плещеєв [5, с. 173, 174; 2, с. 413].

Користуючись книгою в упорядкуванні В. Іскорко-Гнатенко, зважаймо, що укладання бібліографії — робота енциклопедичного спрямування, де меж удосконалення немає — і стосовно охоплення матеріалу, і щодо його коментування. Окрім того, книга заявлена як підручник і вже тому не претендує на вичерпність матеріалу. Головне, що вона стане в нагоді всім шевченколюбам. А В. Іскорко-Гнатенко заслуговує на подяку за подвижницьку працю й наукові орієнтири.

1. *Грабовський П.* Московські переклади творів Шевченкових. Огляд // *Грабовський П.* Зібрання творів: У 3 т. – К., 1960. – Т. 3.
2. *Жур П.* Труди і дні Кобзаря: Літопис життя і творчості Т. Г. Шевченка. – К., 2003.
3. *Дзюба І.* Тарас Шевченко. Життя і творчість. – К., 2008.

4. *Лихачов Д. С.* Текстология: Краткий очерк. – М.; Ленинград, 1964.
5. Тарас Шевченко в прижиттєвій критиці (1839–1861). Бібліографія. Матеріали: навчальний посібник / Упорядник В. Іскорко-Ігнатенко. – К., 2009.
6. *Тарахан-Береза З. П.* Шевченко – поет і художник (До проблеми єдності образного мислення). – К., 1985.
7. *Федорук О. П.* О. Куліш і М. Д. Білозерський: взаємини на тлі доби // *Куліш П. О.* Листи до М. Д. Білозерського. – Нью-Йорк; Л., 1997.
8. *Шашкевич М. С., Вагилевич І. М., Головацький Я. Ф.* Твори. – К., 1982.
9. *Шевченко Т.* Повне зібрання творів: У 6 т. – К., 1964.
10. *Шевченко Т.* Повне зібрання творів: У 12 т. – К., 2003. – Т. 4.
11. *Шевченко Т.* Три літа. Автографи поезій 1843–1845 років. – К., 1966.
12. *Яременко В.* У Києві на Подолі. Про одне з усних оповідань Т. Г. Шевченка // Літературна Україна. – 1989. – 9 березня.

ДОСЛІДЖЕННЯ ДЕКОРАТИВНО-ВЖИТКОВОГО МИСТЕЦТВА КУБАНІ

Тетяна Кара-Васильєва

***Гангур Н. А*. Материальная культура Кубанского казачества: В 2 т. – Краснодар: Традиция, 2009. – Т. 1. – 288 с.: ил.**

У своїй монографії Н. Гангур, крім детального й аналітичного розгляду етапів розвитку народної архітектури Кубані, значну увагу приділила декоративно-вжитковому мистецтву, насамперед ткацтву, вишивці та гончарству, які в структурі етносу посідають провідне місце і, як пише авторка, «забезпечують соціальні, вітальні, естетичні, нормативні» та інші потреби (с. 113). У розділі, присвяченому народному текстилю, вона детально зупинилася на класифікації тканин, розрізнивши їх за сировиною, технічними засобами виконання, кольоровою гамою та функціональними особливостями. За технологією виготовлення авторка розрізняє домоткані та фабричні тканини і, що особливо важливо, подає перелік місцевих назв полотна, вовняних тканин і сукна. Також називає такі тканини, як камлот, фриз, драдедрам, подає їхні технологічні й технічні характеристики, перераховує фабрики виготовлення. Особливо авторка акцентує увагу на домашньому ткацтві, яке існувало майже до 30-х років XX ст. Оскільки заселення Кубані відбувалося кількома хвилями і з різних місцевостей, то переселенці у своїх творах, як зауважує авторка, відображали естетичні уявлення та смаки свого етносу. Більшість переселенців були з території України, переважно із Середнього Подніпров'я та Слобожанщини, вони не лише перенесли самобутні традиції ткацтва і килимарства, але й зберегли народні назви процесів, начиння та предметів інтер'єрного призначення. На матеріалах етнографічних експедицій Н. Гангур подає перелік прізвищ найбільш здібних ткаль, а також описує асортимент тканих виробів, місця їхнього побутування та збуту. Детально аналізуючи тканини, подаючи їх типологію за функціональним призначенням, авторка, на жаль, не досліджує їх символічну роль у святах та обрядах, не показує зв'язок з фольклорно-етнографічною традицією, що, можливо, зумовлено відірваністю від традиційних місць колишнього проживання майстринь. Водночас вона підкреслює, що різноманітні групи текстильних виробів містять семантичну інформацію про соціальний та майновий стан їхніх власників, виконують яскраво виражену декоративну, естетичну, престижну або суто утилітарну функції, вирізняються певною полістилістикою в характері та способах орнаментації (с. 158).

Один з розділів монографії присвячено аналізу вишивки, яка була досить поширеною в середовищі кубанського козацтва. Авторка підкреслює, що в процесі формування східнослов'янського населення Кубані як культурно-історичного феномену впродовж столітнього періоду утворився певний субетнос з оригінальним локальним ва-

ріантом традиційно-побутової культури. Цілком справедливо відзначаючи існування у вишивці різнорідних компонентів, серед яких вирізняється архаїчний пласт і елементи, розповсюджені на межі XIX–XX ст., авторка подає візуальний ряд і аналізує переважно вишивку, поширену серед міщан, сприйняту через друковані видання різних напрямків. Цікаві сторінки присвячено вишивальній освіті за посередництва класів жіночих училищ, рекламних та популярних видань, що призводило до втрати народних традицій, зміни художньо-образних засобів шитва й усталеної колористичної гами. Ці процеси були типовими як у Росії та Україні, так і в країнах Європи і призвели до негативних процесів нівелювання локальних особливостей вишивки.

Натомість аналіз речового експедиційного матеріалу й музейних пам'яток у галузі гончарства переконує, що в цій царині якнайдовше збереглися традиції, зокрема, пов'язані зі сталістю форм, технологічних прийомів та способів оздоблення. Кубанська область була територією співіснування архаїчних і пізніших більш розвинених традицій виготовлення гончарного посуду, що розвинулися завдяки багатогранним етнічним джерелам культури. Ідеться насамперед про симбіоз кавказької, російської та української традицій в усьому багатоманітті їх варіативності. Саме тому на Кубані виробився цікавий варіант місцевої культури гончарства, що якнайкраще відповідав місцевим смакам.

На жаль, авторка не мала можливості ознайомитися з новітньою літературою з українського народного мистецтва, зокрема ткацтва, килимарства та вишивки, з матеріалами фольклорно-етнографічних експедицій останніх років, що значно ускладнило предмет її дослідження.

Водночас монографія цікава тим, що в ній на основі багатьох джерел і відомостей з різних видів народного мистецтва й будівництва розглянуто подальшу еволюцію як традиційного житла, так і деяких видів народного мистецтва, зокрема різьблення, художньої обробки металу, ткацтва, вишивки й гончарства. До того ж простежено розвиток їхньої художньо-образної системи, формування єдиної спільноти — культури кубанського козацтва.

Ця книга — нове явище в осмисленні такої цікавої сфери, як матеріальна культура кубанського козацтва, вона значно збагатить і розширить межі його сприйняття.

ТІЛО ЯК КУЛЬТУРА. ТАТУЮВАННЯ ТІЛА ТА ПРОЦЕСИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ *

Йозеф Марті **УДК 391.91:316.32**

У статті йдеться про антропологічний досвід вивчення звичаїв татуювання тіла як одного з проявів нематеріальної культурної спадщини. На підставі власних експедиційних спостережень, проведених серед племен Екваторіальної Гвінеї в Центральній Африці у 2006 р., автор розглядає такі види традиційної модифікації тіла, як татуювання та насічки, а також визначає причини, які зумовили занепад традиції тілесної орнаментації у XX ст. На відміну від традиційної, сьогоднішня практика татуажу пов'язується з маркерами не групової, а особистісної ідентичності, а також з естетичними стереотипами, і стає яскравим прикладом сучасних процесів глобалізації.

Ключові слова: глобалізація, культура, тіло, культурна спадщина, тілесна модифікація, татуювання.

The article deals with the anthropological analysis of tattooed bodies as one of the manifestation of intangible cultural heritage. Proceeding from his own research expedition among some ethnic groups in Equatorial Guinea, in Central Africa 2006, the author investigates such forms of traditional body modification as tattoos and scarifications, and determines the reasons that caused these practices of body ornamentation to disappear in the 20th century. In spite of traditional the present practice of body modification is related with identity matters - not group identity as was in the case in former times but individual one, as well as with aesthetic stereotypes, and constitues a clear example for globalization processes.

Keywords: culture, globalization, body, cultural heritage, body modification, tattoo.

* Статтю виконано в рамках дослідного проекту I+D «The social presentation of the body in the globalization and multiculturality context» («Соціальна презентація тіла в контексті глобалізації та мультикультурності»), фінансованого Міністерством науки та технології Іспанії.

Антропологія досліджує культури, тому в полі зору цієї дисципліни завжди було те, що ми сьогодні називаємо *культурною спадщиною,* — матеріальною та нематеріальною. Антропологія вивчає і потім оприлюднює багато різних культурних виявів людства. Водночас наше розуміння *культурної спадщини* — які саме здобутки варто захищати, пропагувати та поширювати — вирішують соціальні сили. Рішення стосовно того, що вважати *культурною спадщиною*, стосується не лише антропології. Завдяки відкриттям та теоретичній праці ця дисципліна відіграє важливу роль стосовно всіх інших виявів і є необхідною задля адекватного розрізнення вартості збережених культурних надбань, а також для впевненості в подальшому їх збереженні.

Крім того, внесок, який може зробити антропологія щодо нематеріальної спадщини, полягає в тому, що вона може вказати на ті конкретні випадки культурних виявів, на які недостатньо, попри їхню вартість, звертали увагу як на приклади культурного надбання. Причини, через які ними нехтували, можуть бути різними, наприклад, невігластво, оскільки вони не такі ефектні або суперечать системі цінностей тих, хто приймає рішення. Безперечно, можна знайти не один приклад, що ілюстрував би такий стан речей. Таким є, скажімо, звичай модифікації тіла: малювання, татуювання, яке більшою чи меншою мірою поширене у світі. Ці звичаї також стосуються того, що є «важливим витоком ідентичності, глибоко закоріненої в минулому», відповідно до дефініції концепту *нематеріальної спадщини*, яку дає ЮНЕСКО [1, с. 6]. Це, безперечно, цікавий випадок, який змушує нас вагатися: ми маємо справу з матеріальною чи нематеріальною спадщиною. Насправді нам також відомо, що таке розрізнення матеріальної та нематеріальної культурної спадщини є надто картезіанським, оскільки немає матеріальної культури, яку можна було б відокремити від нематеріальної, так само, як немає нематеріальної культури, що не була б дотичною до матеріального світу. Італійський антрополог Альберто Цирес (Alberto Cirese) визначив *соматичні культурні надбання*, інакше кажучи, те, що позначає тіло й виступає в опозиції до *екстрасоматичних*, що стосуються знань, навичок, пам'яті, — тобто всього, що охоплює поняття нематеріальної спадщини [2, с. 31]. Зважаючи на те, що поза людським тілом татуювання неможливо уявити, виникає питання: «Чи є підстави не розглядати його як *соматичну культурну спадщину*?»

Коли помирає особа, що є носієм тату, цей культурний вияв також зникає. Нам уже відомо про значення, яке надають йому в окремих культурних традиціях. Татуювання має не лише естетичні конотації, його функції можуть «помножуватися» в певних випадках, безпосередньо пов'язаних зі сферою вірувань та соціальною структурою спільноти; але також у випадках стосовно ідеї індивідуальності. Особливо дивує, що на Заході, де зростає інтерес до татуювання, дедалі більше молодих людей мають їх на своїй шкірі, а салони пропонують зовсім десконтекстуалізовані малюнки та мотиви, завезені з незахідних культур *, тоді як у незахідних суспільствах практика та техніки татуажу потроху зникають, не отримавши в багатьох випадках належного визнання. Як було зазначено вище, ідея культурної спадщини тісно пов'язана із цінностями, які поважають в суспільстві; нам також добре відомо, що на Заході люди розглядали татуювання в дуже негативному світлі, асоціюючи їх із кримінальним світом та маргіналами. Християнські місіонери з доброї волі колоніальних урядів не дозволяли населенню культур, де існувала практика такої тілесної презентації, робити це. Можливо, існують суттєві причини, чому люди зазвичай не розглядають татуювання, коли ведуть мову про *нематеріальну спадщину*. У традиціях ряду культур простежується різне ставлення до цього. *Моко*, або традиційне татуювання обличчя у племені маорі в Новій Зеландії, що надає унікальні та легко впізнавані риси людині, складні малюнки Полінезії, татуювання мешканців Борнео або Магрибу, крім усього іншого, є або були також дуже важливими для їхніх культурних традицій.

Ми знаємо, що техніки татуювання виникли на світанку людства, принаймні можемо це

* У межах сучасної естетики боді-арту мова йде про *модерний примітивізм.*

довести стосовно неоліту. Церковні заборони стали найпотужнішою причиною їх переслідування. Можна пригадати, що, наприклад, у 787 році Папа Адріан I видав едикт про заборону татуювання через їх зв'язок з поганськими віруваннями. Татуювання, що тоді було рідкісним у Європі, з'явилося знову у XVIII ст., переважно завдяки морякам, які поверталися зі своїх подорожей у південних морях, — географічному регіоні, де, як відомо, була поширена ця практика.

Попри свою атрактивність, татуювання дратувало певні верстви населення, і можна стверджувати, що до середини XX ст. ця практика була рідкісною і поширеною переважно серед людей низького морального рівня. Чезаре Ломброзо (Cesare Lombroso), італійський лікар, який здобув визнання завдяки працям із кримінальної антропології, у своїй публікації «L'Uomo delinquente» [3] чітко асоціює татуаж, який він вважає обсцентним і примітивним, а також людей, які позначають себе ним, з людьми низького інтелекту та культури *.

Такий негативний погляд на татуювання зазнав на Заході помітних змін, особливо наприкінці 1990-х років. Сьогодні є чимало молодих людей, а також і не зовсім молодих, які не відмовляються підкреслити свою індивідуальність таким чином. Утім, негативне ставлення Західного світу до такого роду тілесної модифікації, як татуювання чи насічки, спричинила зникнення у XX ст. цієї практики в ряді світових культур. Основними причинами такого згасання є:

1. Втрата функціональності. Чимало таких тілесних позначень стосуються конкретних аспектів традиції (обряди переходу, ідентифікація з певними групами, вірування тощо), які через процеси акультурації внаслідок контактування носіїв із Заходом втрачають своє значення.

2. Несприйняття орнаментації тіла державною владою. Часто колоніальна влада, так само, як і власна місцева адміністрація, унаслідок впливу Заходу забороняла ці практики.

3. Несприйняття тілесної модифікації групами, що мали певну моральну владу, наприклад, християнськими місіонерами. Вони, зважаючи на те, яке значення надавали у своєму євангелічному завданні декору, зокрема облаченню, так само засуджували практику татуювання та насічок.

4. Сучасні глобалізаційні процеси, особливо завдяки потужним мас-медіа поширюють у світі ідеальний образ тіла, що відповідає західним критеріям. За цими критеріями ідеал краси сприймається фактично як соціальна презентація, тим самим підтримується взагалі відсутність будь-яких позначень на тілі. Коли сьогодні ті самі мас-медіа показують татуйовані тіла, згідно з новими напрямами, то такі нові практики татуювання, потрапляючи до географічних зон планети, де традиційна орнаментація тіла вже зникла, замінюють їх і малюнками, і функціями чи цінностями, які несуть у собі.

У світі є чимало культур, що мають багату традицію татуювання, яку вони через посередній чи прямий вплив Заходу втратили, або ж вона перебуває у стані занепаду. У цій статті зосереджено увагу на конкретному випадку з життя населення Екваторіальної Гвінеї в Центральній Африці. Він дуже наочний з огляду на зміни, яких зазнали в минулому столітті такі практики тілесної модифікації, як татуювання та насічки. Бубі (Bubis) та фанг (Fang) — найбільші етнічні групи цієї маленької країни, які виявляють характерні традиції стосовно цієї практики. На острові Біоко, населеному переважно бубі, узвичаєними були декілька типів насічок. Найпоширеніша полягала в тому, що на обличчі у формі паралельних ліній виконували надрізи, які могли бути досить глибокими. Їх робили як дівчаткам, так і хлопчикам у віці від трьох до п'яти років. Після розрізу рани на обличчі закріплювали таким чином, щоб лишалися

* Навіть сьогодні можна знайти деякі спроби пов'язати практику татуювання з девіантною поведінкою або психічними розладами [4, с. 14; 5, с. 284]. Так, наприклад, у дослідженнях, що проводилися наприкінці 90-х років XX ст. у Новій Зеландії серед малої групи інформантів, було зазначено: «Татуювання простежується частіше серед жінок, які відчувають себе скривдженими. Це відповідає певному невдоволенню собою та бажанню покращити стан фізичним доповненням свого тіла. […] Татуювання треба сприймати як клінічний натяк на можливість психічної проблеми» [6, с. 139].

великі рубці. Тому європейці побачили людей бубі «надзвичайно жахливими, спотвореними та гидкими» [7, с. 25]. Такі насічки (заборонені наприкінці першої третини XX ст. внаслідок тиску колоніальної адміністрації) були цілком ідентифікуючими знаками, дійсністю, що її визнавали старші люди, які ще й сьогодні зберігають ці ознаки на своїх обличчях [8, с.13].

Дуже цікавими є також традиційні татуювання та насічки, які робили фанги з континентальної частини Екваторіальної Гвінеї. Традиційними засобами орнаментації тіла, до яких раніше вдавалися фанги, були татуювання та насічки (рубці, зроблені надрізуванням або тавруванням вогнем), а також розмальовування тіла з церемоніальних причин [9, с. 218]. Відомо декілька праць, що досліджують ці татуювання й насічки, тому можна стверджувати, що вони були надзвичайно багаті з огляду на використання як фігуративного, так і символічного малюнка. Чоловіки та жінки прикрашали свої тіла такими малюнками переважно на обличчях, грудях та руках не лише з естетичною метою, вони зазвичай мали відношення до ідентичності групи та позначали обряди переходу.

Каталонський антрополог Джорджі Сабатер Пі (Jordi Sabater Pi), який у 50-х роках XX ст. проводив свої дослідження татуювання фангів в Екваторіальній Гвінеї, зазначав: «Татуювання фактично зникли в Африці» [10, с. 34]. Проте, як мені довелося самому переконатися під час експедиції, проведеної тут у 2006 році, це не зовсім так. Справді, традиційні татуювання майже зникли в Екваторіальній Гвінеї. Сьогодні дуже важко знайти когось із таким татуюванням. Це зазвичай літні люди, що мешкають в малих селищах у джунглях. Але є чимало молодих людей, які мають різні типи татуювання, хоча вони менше відносяться до традиційних, а більше сучасні.

Своє дослідження я проводив у м. Бата, другому по значенню в Екваторіальної Гвінеї. У ньому проживає приблизно 70 тис. осіб. І як уже мовилося, тут не вдалося знайти традиційних татуювань або насічок, однак мешканці пам'ятають, що бачили такі в певних ситуаціях. Під час інтерв'ю я з'ясував, що люди загалом не мали негативного ставлення до цих способів модифікації тіла. Це було несподівано для мене (жителі Магриба, наприклад, вважають це явище пережитком минулого, що є однією з причин сьогоднішнього його згасання). Старше покоління пишалося татуюванням чи насічками. Опитувані стверджували, що це традиція, і в них немає вибору: сприймати чи не сприймати її. Молоді люди знають небагато про традиційні татуювання та насічки. Їм відомо, що були тілесні знаки, які могли позначати щось конкретне, наприклад, належність до певного села або, якщо йдеться про жінок, показати, що вони були одружені. Сьогодні ніхто з молоді цього не робить.

Є на світі такі місця, як, скажімо, Таїті чи Полінезія, де поширена традиція татуювання, мешканці яких у межах фольклористичних практик або рухів відродження, що є типовими для нашого часу, відновлюють малюнки давніх татуювань. Проте це не характерно для Екваторіальної Гвінеї. Упродовж експедиції мені не трапилося жодного випадку чи чіткого прояву якогось виду відродження цієї раніше багатої традиції, адже це не відповідає сучасним нормам життя. Є чимало осіб, які мають певні татуювання, жодне з яких не нагадує традиційні. Було дуже цікаво спостерігати зміну цінностей, що стосуються модифікації тіла серед молодших генерацій. Цю зміну парадигматично добре представила дівчина із сучасним татуажем на шкірі, у якої я брав інтерв'ю. Її бабуся мала на тілі традиційні для фангів насічки. Натомість мати дівчини не мала татуажу взагалі і виявляла до нього негативне ставлення, сформоване в країні колоніальною адміністрацією. Вона завжди критикувала дочку за те, що вона має татуювання і пишається ними.

Татуювання, які трапляються серед населення континентальної Екваторіальної Гвінеї, виконані аматорами або закордонними фахівцями. У м. Бата до цього часу немає студій із професійного татуажу. Це може зробити будь-хто. Спочатку обраний малюнок наносять звичайним шариковим олівцем, а потім той, хто робить татуаж, проколює малюнок у шкіру, користуючись трьома голками для шиття, скріпленими разом. Як пігмент використовуються чорнила, зроблені з води та сажі від ліхтаря. У перші години після татуажу рана ще мокне, проте для її

лікування не вдаються до жодного додаткового антисептичного засобу.

Від осіб, яких я опитував, вдалося з'ясувати мотивації нанесення сучасних тату. Сьогодні люди роблять татуювання, зважаючи насамперед на моду та новітні естетичні уподобання. Утім, звісно, і сучасні тату пов'язані з маркерами ідентичності (не групової, як було колись, а особистісної).

Найпростіше татуювання, яке можна було часто бачити в м. Бата, відтворює ім'я людини, яка його носить. Це роблять як жінки, так і чоловіки (як правило, на руці, а також на інших частинах тіла). Дуже часто тату презентують певні риси носія, у цих випадках відтворюються гендерні особливості. Чоловіки прикрашають свої тіла малюнками зі скорпіонами, зміями, крабами, тиграми тощо. Такі тату мають назву «cosas fuertes» — «сильні речі», що співвідноситься з чоловіком. Характерні жіночі малюнки — метелики, квіти, голуби. Якщо чоловікноситиме таке тату, він стане посміховиськом. Порівняно часто трапляються зображення зірки, місяця або знака гороскопу. Дуже часто наносять не одне, а кілька простих тату. Окрім малюнків, що стосуються певних особистісних характеристик, часто трапляються й інші, які виявляють знаки афектації, наприклад, серце зі стрілою або написи на кшталт «tu y yo» (ти і я), «mi amor» (моя любов, моє кохання), «mi vida» (життя моє, коханий/-а) тощо, або такі, що відтворюють ім'я коханої людини. Їх наносять переважно на руки, груди, стегна, шию або спину.

Не всі в Екваторіальній Гвінеї схвалюють сучасне татуювання. Таке ставлення не дуже поширене, проте, як засвідчили мої інформанти, поширена думка, що занадто татуйований чоловік є «бандитом», або «злодієм», а таку жінку сприйматимуть як «повію». У цих випадках ми стикаємося з такими самими ментальними схемами, що й у Європі.

Не всі татуювання, які сьогодні носять мешканці Екваторіальної Гвінеї, стосуються ідентичності або естетичних уподобань. Є також захисні тату, які, попри те, що вони мають сучасний малюнок, можна віднести до традиційних у цій країні, маючи на увазі функціональність татування. Так, я брав інтерв'ю в молодого гвінейця з племені ндове (ndowé), який мав на руці зображення павука. Він зробив це тому, що боявся павуків, бачив їх навіть у своїх снах. Під час перебування в Габоні хтось порадив йому, як він може звільнитися від такого ірраціонального страху. Із цією метою «цілитель» наніс зображення павука на шкіру юнака й виконав такий ритуал: великого волохатого живого павука вкинув у каструлю, яку поставив на вогонь і тримав її, допоки павук не перетворився на попіл. Потім «цілитель» зробив невеличкі надрізи на спині гвінейця і натер їх попелом. Татуюванням із захисною функцією можуть бути також ініціальні літери певних слів або зображення християнського хреста.

Віра в чаклунство в Екваторіальній Гвінеї сьогодні ще дуже поширена. По суті, чаклунство є повсякденною реальністю. Часто під час інтерв'ю ми починали говорити про татуювання, а закінчували розмовою про чаклунство, зокрема про ekong — форму чаклунства, коли після вбивства тіло людини (чоловіка чи жінки) викрадали з могили та робили з нього зомбі. Ось чому вважається надзвичайно важливим захистити тіло від такого сильного чаклунства, тому вдаються до запобіжного засобу — нанесення тату або насічок, які втілюються на шкірі у формі татуювання, тавра або насічок.

Чимало традиційних технік модифікації тіла у світі вже зникли або занепадають. Приклад, який трапився нам в Екваторіальній Гвінеї, підтверджує цей факт. Безумовно, сучасні глобалізаційні процеси зумовлюють зникнення цих практик. На зміну давніх цінностей та естетичних уподобань і вірувань приходять нові космовізії, позначені впливом більш потужних культурних віянь і підтримані конкретними політичними й економічними інтересами.

Європейська колонізація XIX–XX ст. пришвидшила занепад багатьох цих практик. Діяльність християнських місіонерів, які пов'язували тілесну модифікацію з паганськими віруваннями або з уславленням гріховної плоті, призвела до зникнення татуювання там, де воно було узвичаєне. Таким є приклад Полінезії, де неперервність традиції була порушена (хоча в

Самоа традиційне татуювання збереглося до сьогодні). Узвичаєння одягу в багатьох регіонах світу, колонізованих європейцями, де завдяки кліматичним умовам мешканці до зустрічі з європейцями ходили без одягу, спричинило чималу значеннєву втрату в практиці татуювання. Колоніальна влада сприймала тату як ознаку недорозвинутості. Тому цю практику завжди забороняли і колоніальні адміністрації, і місцеві правителі, як це відбувалося, зокрема, в Японії. У цій країні, де татуювання має тривалу традицію, тілесну модифікацію було заборонено в 1872 році, відразу після відкриття цієї азійської країни вихідцями з Заходу. З огляду на те, що заборона не була підтриманою, традицію було легалізовано в 1948 році.

Подекуди модернізація сприяла консервації практик татуажу, проте призвела до часткової втрати ними свого соціального значення, унаслідок чого татуювання стало сприйматися винятково з естетичного погляду. Сьогодні — у зв'язку з відродженням, що є ознакою нашої епохи, — у багатьох місцях, де зазначену традицію було втрачено, люди намагаються відновити її. З малюнками це зробити простіше, ніж із соціальним значенням, яке асоціюється з татуюванням. Тому традиційна семантика вже майже втрачена, оскільки потреби та цінності сучасного суспільства є іншими.

Туризм також спричинився до консервації та відновлення традицій, пов'язаних з татуюванням, пірсингом та іншими видами тілесної модифікації, яким є, зокрема, давній звичай серед жінок Падонг М'янмару (Padaung Myanmar) носити на шиї важкі металеві кільця. Туристи охоче фотографуються поруч з ефектними полінезійцями з татуйованими тілами, хоча дуже часто традиційні малюнки не є справжніми тату, а лише спрощеною манерою малювання тіла, що дозволяє робити й змінювати малюнок за бажанням. У цьому випадку традиційну форму збережено, проте функції та значення звичаю змінено радикально.

За сучасних глобалізаційних процесів традиційна практика тату зазнала модифікацій. Той, хто веде мову про глобалізацію, дуже часто наївно вважає, що вона не призводить до культурної одноманітності [11, с. 87]. Було висунуто твердження, що є різні локальні відповідності того самого культурного продукту, який поширюється глобалізаційними каналами. Проте це потребує уточнення. Можливо, можна доводити, що глобальна культура не є те саме, що й одноманітна культура, але, без сумніву, одноманітність тут існує вже на структурному рівні. Як метафору, щоб зрозуміти реальність, можна уявити калейдоскоп. Погляньмо на культури як на калейдоскоп. Глобалізація зумовлює контакти цих різних калейдоскопів, кожний з яких має свої власні кольорові мерехтливі об'єкти та внутрішні структури. Глобалізація приводить до поєднання усіх цих калейдоскопів в одному єдиному пристрої. У результаті калейдоскоп матиме більше кольорів, аніж кожний попередній пристрій, взятий окремо. Але з іншого боку, усі ці кольорові бусини муситимуть відповідати одній структурі, структурі кінцевого калейдоскопа. Кольори можуть доповнюватися, але всі різноманітні структури кожного окремого калейдоскопа муситимуть «стати жертвою» заради однієї єдиної кінцевої структури, структури *глобального калейдоскопа*. І саме це відбувається насправді з культурами всередині глобалізаційних процесів. Формально особи мають більший вибір щодо культурного споживання. У західному суспільстві ми маємо широкий вибір щодо їжі, музики, альтернативного стилю одягу, навіть релігійних переконань. І багато із цих нових можливостей надходять з усього світу. Натомість соціокультурні структури, які не просто уможливлюють таке різнобічне споживання, але й створюють нові потреби для нього, дедалі більше уніфікуються.

Сучасна практика тілесної модифікації становить яскравий приклад подібних глобалізаційних процесів. Ведучи мову про західне суспільство, можна стверджувати, що на верхньому рівні татуювання збагатилося, засвоївши різноманітні зразки та малюнки. Сьогодні студії татуажу пропонують своїм клієнтам найрізноманітніші види зображень — від типових, на зразок проколотого стрілою серця, до японських, полінезійських чи автентичних американських. Усі ці нові форми тілесної модифікації досягли західного суспільства після того, як їх було підпорядковано

певним стандартизованим процесам. Існують нові форми, розповсюджені завдяки глобалізації, але таке видиме розмаїття приховує певну структурну убогість. Татуювання більше не є вираженням особливого світобачення кожної групи, яка окреслює значення, функції та способи використання тілесної модифікації, а лише окремими естетичними та споживацькими узагальненими моделями. Сучасна світова система сприяє структурній уніфікації: процедури й техніки в тату-салонах, які можна побачити нині де завгодно, сформовано за одним зразком, люди відчувають потребу мати татуювання на тілі через естетичні причини, вони імітують татуйовані тіла музикантів, акторів, спортсменів. Формування «асортименту» відповідає логіці масового виробництва [12, с. 265], водночас та сама логіка на структурному рівні вимагає уніфікації. Мусимо пам'ятати, що «система, яка конституційно формує особливості, залишається тією самою системою. Особливість у такій інтерпретації є не більше, ніж антитезою системі, вона повертається назад у систему» [12, с. 266].

Відомо, що глобалізація змінює наш світ, а відповідно вона також змінює взаємозв'язок людини із власним тілом. Чимдалі тіло стає вже не відображенням якогось особливого світосприйняття окремих культур або суспільств, а уніфікованим відношенням, зумовленим домінуючими парадигмами. Сьогодні маємо не лише міжнародні каталоги шаблонів тату, але й такі практики тілесної модифікації, як пірсинг чи пластична хірургія, які відповідають стандартизованим нормам краси або певним соціальним кодам.

Загалом тілесну модифікацію треба розглядати також у зв'язку з проблемою нематеріальної спадщини. Ці культурні вияви не завжди коректно беруть до уваги при укладанні списку культурних надбань, які треба захищати, мабуть, тому, що вони не відповідають критеріям визначальних соціальних чи культурних верств, попри таку відповідність для своїх носіїв. Не можна забувати, що ті приклади нематеріальної спадщини, які ми вважаємо вартими захисту, є, по суті, культурними виявами всього людства.

Звісно, не всі типи культурної спадщини мають бути збережені. Тілесні модифікації відбивають конкретний світогляд, і якщо він змінюється, то немає сенсу консервувати всі ті культурні практики, які змітає вітер перемін. Але це не означає, що такі аспекти культурної спадщини не потрапляють у коло нашої уваги з метою захисту — не задля щоденної практики, але хоча б для того, щоб знати, що вони існують. Вони також належать до історії культур, які нині зазнають значних змін, і саме тому належать до історії всього людства.

1. Guidelines for the Establishment of a 'Living Human Treasures' System 1989, URL: http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001295/ 129520eo.pdf.
2. *Clemente P.* Les savoirs et les guimbardes / in Unimed (ed.) // Non-material cultural heritage in the euro-mediterranean area. – Formello: Seam, 2000.
3. *Lombroso C.* L'uomo delinquente. – Torino: Fratelli Bocca, 1889 [1876].
4. *Salillas R.* El tatuaje en su evolución histórica. – Madrid: Eduardo Arias, 1908.
5. *Sánchez P., José A.* Supersticiones españolas. – Madrid: Saeta, 1948.
6. *Romans, S.E., Martin J. L., Morris E. M., Harrison K.* Tattoos, childhood sexual abuse and adult psychiatric disorder in women // Archives of Women's Mental Health. – 1998. – 1/3.
7. *Aymemí A.* Los bubis en Fernando Poo. – Madrid: Galo Sáez, 1942.
8. *Mobajale B. et al.* Los últimos escarificados de la isla de Bioko. – Madrid: Centros culturales españoles en Guinea Ecuatorial, 2002.
9. *Tessmann G.* Los Pamues (los Fang): monografía etnológica de una rama de las tribus negras de África Occidental. – Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares. Servicio de Publicaciones, 2003.
10. *Sabater, J., Sabater J. O.* Els tatuatges dels Fang de l'Àfrica Occidental. – Barcelona: Ajuntament de Barcelona, 1992.
11. *Beck U.* Qué es la gobalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización. – Barcelona: Paidos, 2001.
12. *Erlmann V.* A Reply to Mark Slobin // *Ethnomusicology.* – 1993. – 37/ 2.

Переклад з англійської
Оксани Микитенко

ПОШУК ВИТОКІВ НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

Григорій Щербій

Мойсей А. А. **Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. — Чернівці, 2008. — 320 с.: 16 іл.**

Створення узагальнюючих етнографічних праць неможливе без системного розгляду багатьох питань, які досі досліджені недостатньо. Упродовж останніх років посилилась увага вітчизняних етнологів до пізнання процесу взаємовпливів у традиційно-побутовій культурі етноконтактних зон. Більше уваги почали приділяти вивченню традиційної культури етнічних груп, які проживають в Україні або були пов'язані з нею культурно чи історично.

Дослідження проблематики етнокультурної ідентичності, традиційної культури порубіжних регіонів України, взаємовпливів та взаємодії етнічних спільнот уже дали певні результати. У межах України існує кілька великих етноконтактних зон — Полісся, Закарпаття, Слобожанщина, Південь та інші, традиційна культура яких досліджена вельми нерівномірно. До малодосліджених належить територія Буковини, яка перебуває на стику двох цивілізацій — східнослов'янської та східнороманської, у результаті чого тут відбувається активна взаємодія українських, молдавських та румунських культурних традицій. Констатуючи недостатню вивченість особливостей цього процесу, слід зазначити, що обов'язковою передумовою подолання такого стану має стати всебічний аналіз традиційної культури східнороманського населення сучасної України.

Це складне й актуальне завдання на прикладі матеріалів народного обрядового календаря взявся вирішувати молодий буковинський дослідник Антоній Мойсей. Автор представляє Чернівецький університет — регіональний науковий центр, який потужно досліджує проблеми етнографії Буковини та суміжних регіонів.

В основі обрядового комплексу кожного народу лежать магічні уявлення, які й забезпечують його функціонування. Тому спроба проникнути в сутність календарної обрядовості східнороманського населення Буковини через аналіз її магічної складової видається логічно обґрунтованою. Автор сконцентрував увагу на двох компонентах складних обрядодій: магічних обрядах у землеробському календарі та календарі дівочих ворожінь.

Визначаючи основні параметри об'єкта дослідження, автор трактує «магію» як сукупність прийомів і обрядів, що мають чудодійну силу, а «мантику» — як комплекс ритуальних практик, спрямованих на вгадування майбутнього. Під терміном «Буковина» А. Мойсей розуміє територію сучасної Чернівецької області України та Сучавського повіту Румунії як специфічну етнографічну зону українсько-румунсько-молдавських взаємовпливів.

Дослідник ґрунтовно підійшов до розкриття теми плювіальних обрядів (від латин. pluvialis — пов'язані з дощем). Він справедливо стверджує, що селянство намагалося вплинути на природу магічними практиками, витоки яких сягають дохристиянських часів. Тому основну увагу автор приділив вивченню найхарактерніших магічних обрядів плювіального спрямування, а також народних уявлень про природу й причини засухи та деяких інших метеорологічних явищ. Із цією метою було проаналізовано весь комплекс плювіальних звичаїв та обрядів східнороманського населення Буковини: прикмети, повсякденна плювіальна практика, обряди «калоян» (похорон засухи), «папаруда», постать соломонаря-гріндінаря в уявленнях народу, магічні практики відвернення дощу й граду. Зроблена загалом успішна спроба розкрити

певні аспекти духовного життя буковинського селянина шляхом аналізу міфічних уявлень про природу й причини метеорологічних явищ, які пояснюють генезис низки аграрних обрядів. Автор детально зупинився на характеристиці основних змін у плювіальних обрядах упродовж XIX–XXI ст., показав поступовий занепад їх магічно-культового значення під впливом християнської ідеології та суспільних трансформацій.

Цікавим є порівняльний аналіз святкування Синзиєнє у румунів і молдаван та Івана Купала в українців Буковини. Серед традиційних аграрних магічних обрядів східноромансього населення Буковини, які прискіпливо досліджував А. Мойсей, слід згадати також обряд, пов'язаний з культом рослинності — Дрегайка. Важливість опису цього дійства посилюється тим, що згаданий обряд зник упродовж XIX ст.

У народному календарі поряд зі скотарськими та землеробськими мотивами важливе місце посідає господарська та сімейна мантика. Автор довів необхідність розгляду ворожінь як самостійних обрядових дійств, спрямованих, зокрема, на покращення врожаю, збільшення приплоду худоби, зміцнення здоров'я тощо. Матримоніальні ворожіння є особливо змістовними й оригінальними, мають власну символіку та атрибутику. У монографії розглянуто святкові форми знайомства і міжстатевого спілкування молоді, показано місце матримоніальних ворожінь у народному календарі, подано класифікацію дівочих ворожінь за способом проведення. У полі зору дослідника опинилися оказіональні ворожіння, обряди з предметами домашнього та господарського вжитку, з ритуальними стравами й водою, ворожіння, пов'язані з рослинами, лічбою, тлумаченням поведінки тварин і птахів, випадковими словами, а також складні обряди з глибокою магічною основою, індивідуальні ворожіння та ін.

Праця має ґрунтовну джерельну базу: писемні джерела XV — першої половини XXI ст.; матеріали другої половини XVIII–XIX ст. з архівно-музейних установ України; інформація з відповідей на анкети окремих дослідників та наукових інституцій кінця XIX — початку XXI ст., етнографічних антологій другої половини XIX — першої половини XX ст., монографічних праць XX — початку XXI ст., присвячених етнографії Буковини, фольклорних збірок другої половини XX — початку XXI ст. Широко використано польові етнографічні матеріали, зібрані автором на території Чернівецької області України та Сучавського повіту Румунії впродовж 1997–2007 років. Загалом дослідженнями було охоплено 240 україномовних та румуномовних сіл Буковини.

У своїй монографії А. Мойсей поряд з етнологічними методами широко використав метод етнографічного картографування. Робота містить тринадцять карт, які дають чітке уявлення про ареали розповсюдження низки плювіальних і мантичних ритуалів східнороманського та українського населення Буковини.

У додатках подано тексти (в українському перекладі) двох народних карнавальних вистав за участю персонажів плювіальної обрядовості — «Гая» та «Папаруда». Сприйняттю фактологічного матеріалу сприяють іменний та географічний покажчики. Ілюстративний ряд репрезентовано інформативними фотографіями учасників сучасних обрядодій, ритуальних антропоморфних ляльок обряду калоян з різних районів Чернівецької області.

Монографічне дослідження А. Мойсея демонструє глибоке й усебічне розуміння важливих реалій побутової культури зони давніх міжетнічних контактів. Тим самим воно створює підґрунтя для використання етнокультурних традицій у збагаченні сучасного способу життя, гармонізації міжетнічних стосунків, унеможливлення конфліктів у національному розвитку України.

ПІСЕННО-ПОЕТИЧНА СТИХІЯ НЕВІДОМОЇ СІЧОВИЧКИ
(дослідження однієї рукописної збірки)

Володимир Качкан

УДК 82–146(0.032)

Від відомого на Прикарпатті колекціонера та книголюба Володимира Шеремети на мій стіл потрапив рукописний загальний зошит, який було знайдено десь на Коломийщині. Це записи пісень різного походження і різної тематичної спрямованості й естетичної вартості.

Ці тексти, записані переважно чорним чорнилом на розлініяних зшитках, зібраних у товстий зошит з твердими палітурками обсягом 268 сторінок (перший зшиток має 64 сторінки; другий — 32 сторінки; третій — 36 сторінок; четвертий — 36 сторінок; п'ятий — 28 сторінок), охоплюють період від 27 квітня 1915 року до 9 лютого 1919 року з уточненнями, де зазначено: «Кути» або «Вижниця».

Більшість текстів мають підпис: «Марійка Надвірнянська» або ж криптоніми: «Марійка Н.», «Марійка Надв.», «Н. Марія», «М. Н.». На жаль, досі не вдалося з'ясувати, ким була людина, яка так ревно визбирувала і вписувала до загального зошита різні тексти. Однак можна достеменно й однозначно стверджувати, що ця жінка мала любов до поезії, тонку душу, бо серед сюжетів трапляється і жаль, і біль утрат, і сирітська доля, і години плачу покинутої дівчини та жах, який залишила кривава світова бійня.

У праці Марійки Надвірнянської виявлено найбільший коломийковий цикл, що наснажує січовим духом з півсотні куплетів. У поетичних рядках звучать то трагічні передчуття («Бо хто знає, чи жив вернусь, чи ляжу на поли»), то заклики до гуртування сил («Мой, браття-товариші, тримаймося разом, не пускаймо нашой кривди воріженькам плазом», «Ой не плачте, не журіться, в тугу не вдавайтесь», «А ми, браття, не біймося, бо нас вже є сила, сім півсоток кріпких січий від батька Кирила [Трильовського. — *В. К.*]», «Котра дівка в січи була, відбуває вправи, то дістане чоловіка козацької слави»).

У піснях, де описано хід бою, детально передано реалії, факти та особливості місцевості. Здається, що записувач був поруч або ж мав уважного спостерігача подій («Битва», «Де Юрків Бог», «На границі», «Нині тихо, нині сумно»).

Стрілецький мотив «Я в чужині загибаю», який уже існував до цього, набуває колориту підгірської місцевості; тут журба ніби конкретизована: учора була подалі від рідних країв — і «не так гризла душу».

Уміщено також маршово-оптимістичні тексти, що нагадують радісні рядки січовиків з пісні «Гей, видно село»:

Гей, там січ руська йде,
Гей, напереді стяг несе,
А в руках стяги — жовтий цвіт
На синім поли — як блават.

Маршовою мелодикою наповнені також пісні «Гей, та вставайте, руськії люде», «Гей, та не даймо Руси горіти», «Можна огонь ще, браття, вгасити», «Гей, розбудімся, в ряди ставаймо», «Грає трубка в ряди ставати», «Маширують — пісньь лунає», «У січи гуртуймося, браття», «Раз-два, раз-два, вільним кроком, дуже не спішім, розглядаймось на всі боки, в село повернім», «Хто за нами, ми — за ним».

Ідейність, патріотизм інколи поетично увиразнюються, надаючи пісням пафосного звучання («Стоїть народ, як зрілий сніп», «Московська правда», «А по селах руїни», «Зі світової війни», «Який же вітер сумно грає»).

Стрілецько-трагічна тональність увиразнена в тих пісенних рядках, які за ритмомелодикою нагадують мотиви далекої «Марсельєзи» («Над залитою кров'ю землею», «Що царям до народної крові»). До речі, нерідко під текстами у нижньому правому кутку листка є напис: «Пісень революциї російської», «Зі світової війни і революциї в Росиї», «Видумав

жовнір в війні світовій», «Із революциї української», «Війна совіцька».

Зафіксовано також кілька текстів-хронік, у яких ідеться про сільських перевертнів, зрадників та запроданців тощо.

Потрапили до зошита й такі пісенні тексти, що явно підтверджують факт переробок «під народний мотив» суто літературних форм російського походження, як-от: «Мій костер в тумані світить», «Зачим ти безумную губиш», «Отречемся од старого мира», «Пускай могила мене накаже», «Кого я люблю, за ким вздихаю», «Прощаюсь, ангел мій, з тобою», або ж цілком українізовані народні тексти («То не вітер вітку клонить», «Любила мя мати, убожала», «Як жила я одинохонька вдома», «Прощайте, ласкавії взори», «Ми злучайно з тобою пострічались», «Коли б я мав злотії гори», «Зачим я тебе полюбила і душу тобі оддала»).

Із текстів соціально-побутової тематики вирізняються багатою лексикою, поетичною колористикою та образністю ті пісні, що, очевидно, мають місцеве походження («Без тебе, Олесю», «Не по волі я загнавси у Карпати», «Пшеничка зріла, жито зріло», «Чи оживеш ти ще, нещасний краю»).

Збірка народнопісенної любовної лірики багата тематично й лексично: без минулого «світ пусткою здається» («Чого я тужу, чого бажаю»); без коханого — «душа схована у тяжкії окови»; хлопець «соколом-стрілою злетів би туди», де його дівчина набирає воду; природа — своєрідний дороговказ козакові: «очерет лугом гуде» і гнеться туди, звідки чекати йому дівчину; розлуку віщує: у гаю шумить, не стихає «жовте листя в пізній час»; «милий покидає — іншої шукає» («Дивний сум і туга»).

Навіть суто любовна народнопісенна лірика в ідеологічній транскрипції записувачки набуває соціального звучання, відтінку воєнного лихоліття. Ось, наприклад, «козак любив та й кохав собі дівчину», але у нещасті винні, так само, як і у фольклорних зразках, лихії люди й люті воріженьки. Цей *лейтмотив* виявляємо в піснях «Ой гув та й загув сивий голубок», «На варті», «Чи знаєш сум шпитального склепіння», «Ти у келії, моя добрая доле», «Лінивим кроком переходить днина», «Козаченьку, куди ідеш», «Позаростали очерети», «Ударив час — пора розстатися».

Також є з півтора десятка одностроф, у яких через звернення до Бога стверджено віру в перемогу добра («...най дієся воля Божа»; «...потрібна ласка Твоя»; «...з тобою знайдем жерела всегда співати пісню любови»; «...серце Боже — жерело ласки»; «...дай волю Божу свято творити»; «...о Діво Преблагая — источник чудес»; «...ликуй, провідна Зоре, керуючи у рай»).

Потрапили до досліджуваного зошита й інтерпретовані «на свій лад» тепер відомі «Гей, нумо, братці, до зброї», «Ой росла та й росла шовковая трава», «Ніч яка місячна, зоряна ясная», «Ми гайдамаки», «Ой гай, мати», «Їхав козак за Дунай», «Розвивайся ти, дубочку», «Стелися, барвінку, низенько», «Заграй ми, цигане старий», «Глибоким сном лягла природа», «Ой у полі верба», «Гей, гусоньки, на став», «Гей, там з-за гори їдуть мазури», «Там на горі сніг біленький», «Як я, браття, раз сконаю» (переробка під стрілецьку тему варіанта історичної пісні-балади про Олексу Довбуша), «Чи я, мамко, недоріс, чи я, мамко, переріс», «Гей, ви, мої співаночки, де я вас подію», «Гей, під гаєм-гаєм, гаєм зелененьким, там орала дівчинонька коником чорненьким», «Ой у полі три криниченьки», «Така її доля», «Гей, літа орел», «Чорна хмара з-за лиману» (очевидні «доштукування» з творів Т. Шевченка), «Ой на горі жито копитами збито», «Ой, вербо-вербо кучерявая», «Косаря уночі зустрічають сичі», «Заповіт» (за Т. Шевченком), «Тополя» (за Т. Шевченком), «Защебече соловейко в лузі на калині», «На городі калинонька, по дорозі терен», «Ще не вмерла Україна» (наближений варіант до тексту гімну П. Чубинського й М. Вербицького), «Не пора» (дещо спрощений текст відомого вірша І. Франка), «Ой зацвіла черемшина, з

неї цвіт упав», «Шалійте!» (переробка відомого маршу А. Вахнянина).

Додала сюди збирачка і два зшитки (перший — 16 сторінок; другий — 56 сторінок) пісень, записаних Анною Луцькою з 1 серпня 1888 року до 18 серпня 1890 року у Вижниці на Буковині. Зафіксовані польськими літерами тексти («Повернення», «Неволя», «Прагнення», «Найліпше і найгірше», «Пересторога і бажання», «Помісток», «Не кохай», «Пісня», «Романтичність», «Чорний жаль», «Думка», «Українка», «Гонець» та ін.) — це або переказані в римованій формі біблійні сюжети, або ж варіанти українських дум, історичних пісень та співанок-хронік. Художньо-естетичної вартості вони практично не мають, проте є цікавим автентичним матеріалом для лексикографів та діалектологів.

Отже, зазначена рукописна збірка — це ще одна сторінка до великої історико-культурної книги української ідентичності. Сподіваємося, що не один «загублений» набуток усно-писемної культури окремої особи, села чи краю, особливо на Західній Україні, ще буде віднайдено десь «з-під дахів», «з-під підлоги» або з-між подвійного дна куфра-скрині, куди наші діди та батьки нерідко ховали не матеріальні скарби, а молитовники, українські пісенники, «Кобзар» Т. Шевченка, листи й різні родинні записники.

Віримо, що незабаром описану знахідку буде передано до одного з державних архівів або ж відділів рукописів академічних бібліотек, і вже там вона потрапить до дослідників як унікальний оригінальний матеріал.

АКТУАЛЬНЕ Й НОВЕ ДОСЛІДЖЕННЯ

Іваннікова Л. **Фольклористика Півдня України: сторінки історії. – Запоріжжя, 2008. – 292 с.**

Ірина Павленко

Багато сучасних дослідників вважають, що Південь України, зокрема Нижня Наддніпрянщина, є поки що малообстеженою територією, яка рідко привертає увагу збирачів та науковців. Окремі етапи збирання та вивчення регіонального фольклору були висвітлені в працях М. Сумцова і В. Білого, але загалом тривалий час побутував погляд, що в цьому регіоні збирали й видавали вкрай мало матеріалу. Тим ціннішим є дослідження історії зазначених теренів, що доводить постійний інтерес науковців і збирачів до фольклору історичного Запорожжя та частково спростовує усталену думку.

Розглядувана монографія є продовженням попередніх розвідок Людмили Іваннікової. Її статті, присвячені фольклористичній діяльності Г. Залюбовського, Я. Новицького та інших дослідників, передмови до перших трьох томів творчої спадщини Я. Новицького засвідчують сталу зацікавленість історією фольклористики та постійне заглиблення в матеріали, пов'язані з нею.

Л. Іваннікова виконала серйозну роботу з відновлення студіювання фольклористичної проблематики на Півдні України. Основну увагу дослідниці привернула фольклористична спадщина колишнього Запорожжя, що зумовлено аналізованим матеріалом.

Структура рецензованої монографії чітка, відповідає логіці розвитку збирацької роботи і фольклористичної думки на досліджуваній території. Історію фольклористики Півдня України розглянуто не відокремлено, а в контексті формування та розвою всієї української науки про народну творчість, врахований також розвиток історичного знання про Запорожжя й етнографію краю.

Значну увагу приділено питанням рецепції доробку південноукраїнських фольклористів у наукових колах, оцінці окремих збірників

М. Сумцовим, В. Гнатюком, Ф. Колессою, О. Веселовським та ін.

Авторка наголошує на різниці підходів збирачів і видавців до фольклорного матеріалу, що часто було зумовлено місцевістю, де вони проводили дослідження, та жанровим спектром записів. Своєрідність цільової настанови зумовила те, що Я. Новицький, а за ним і Д. Яворницький, збирали насамперед тексти, які стосувалися народної пам'яті про Запорожжя, а тому й зустрічалися переважно з нащадками запорожців і проводили роботу на «запорозьких попелищах». Водночас орієнтування на інший матеріал стало результатом того, що в записниках В. Ястребова таких фольклорних творів було мало. Крім того, працював він, за його ж висловлюванням, у «запорозькому захолусті».

У монографії Л. Іваннікової висвітлено роль періодичних видань у пожвавленні уваги до фольклору та пропаганді місцевої фольклорної спадщини, в контексті історії фольклористики розглянуто сферу інтересів духовної еліти краю, зростання її зацікавленості народним життям і народною культурою.

Цінність рецензованої праці полягає і в поверненні в науковий дискурс імен маловідомих та напівзабутих збирачів народної творчості (Гавриїла Костельника, М. Комарова, М. Сергієва та інших), поповненні відомостей про знаних діячів української науки та культури (М. Аркаса, С. Тобілевича та інших). Водночас вважаю, що варто було подати матеріали про діяльність М. Сементовського, який видав рукопис про запорозькі та гайдамацькі скарби. Попри неоднозначне ставлення до фольклористичної спадщини І. Бессараби, слід було також більше уваги приділити його збірці «Материалы для этнографии Херсонской губернии» (1916), а також археологічним з'їздам, підготовка до яких значно активізувала збирацьку та аналітичну роботу в регіоні, сприяла розроблено наукових програм тощо.

Високим науковим рівнем та інформативністю відзначається довідкова частина розглядуваної розвідки. Авторка опрацювала чимало виданих матеріалів та рукописних джерел, що засвідчує список літератури, який складається з 858 позицій. У процесі роботи відкрито та введено в науковий обіг значну кількість архівних, а також матеріалів, надрукованих на сторінках періодичних видань у XIX ст. (як місцевих та регіональних, так і київських, львівських, харківських тощо). Навіть такого каталогу, який відбивав би рівень та характер фольклористичної роботи на досліджуваних теренах, досі не існувало. І вже його створення — це суттєвий внесок у знання про історію регіональної (і не тільки) фольклористики.

Праця інспірує подальше вивчення доробку багатьох фольклористів та етнологів-подвижників, ставить питання про роль і місце південноукраїнської (переважно катеринославської) фольклористики в українському фольклористичному дискурсі XIX ст.

Монографія Л. Іваннікової є актуальним, новим за змістом, ґрунтовним за обсягом використаного матеріалу дослідженням, необхідним для подальшого вивчення фольклору та фольклористики Півдня України. Розвідка, що висвітлює процес розвитку фольклористики в одному з регіонів, — суттєвий внесок в історію української фольклористики загалом, відновлення дослідження якої є нагальною потребою.

ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА НАУКИ

Микола Сулятицький

Інтелектуальна робітня вченого Володимира Качкана нещодавно збагатила сучасне українське літературознавство добротним науковим монографічним виданням [1], що його благословила вчена рада Львівської національної наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України за загальною редакцією доктора історичних наук, професора, члена-кореспондента НАН України Мирослава Романюка. Її екскурсивність детермінує своєрідну екстраполяцію від базових теоретично-аналітичних аспектів науки про письменство в напрямі з'ясування навколопроблемних питань, уведення додаткової інформації, епізодів, постатей якраз почерез епістолярне відображення. Бо, як правильно резюмує основний автор, «часом — один листовний рядок може виказати більше об'єктивної правди, суджень чи передбачень, ніж газетна цілополосна публікація, пустослівна брошура, навіть окрема книжка».

Поряд із цим — на огромі епістолярних текстів, що належать визначним діячам українства, — автори монографії в дискурсивному контексті демонструють логічно організований, аргументований виклад обстоюваних ними позицій, тримаючи в полі зору багатство психологічних виявів численних авторів віднайденого й опрацьованого епістолярію.

Перший розділ монографії під промовистою назвою «Епістолярій в академічних ризах» не тільки розкриває перед читачем квантитативну (кількісну) ознаку віднайдених в архівних припорохах унікальних раритетних зразків листування, але й додає глибокоаналітичні наукові розмисли над змістом листів, біографічними перипетіями їхніх творців, культурологічного українського поступу означеного періоду.

Так, з авторських досліджень поданих в алфавітному порядку персоналій відчитуємо цікаві довідки про природу художньої творчості О. Маковея, безцінну інформацію про творчі взаємини титанів слова І. Франка й А. Кримського, світогляд письменниці Марка Вовчка. Завдяки прочитанню чималого епістолярію руйнуються усталені догми про нібито лише «кабінетно-вчену» сутність М. Грушевського, а листи О. Кобилянської розкривають нам не тільки багатий духовний світ письменниці (завдяки літературно-пошуковому подвигу світлої пам'яті професора Ф. Погребенника), а також її взаємини з видатними діячами науки і літератури Прикарпатського краю та зарубіжжя.

Не такі численні листи зачинателя нової української літератури І. Котляревського висвітлюють життєписні нюанси цієї постаті, зосібна його працю над знаковим твором нашого красного письменства — «Енеїдою».

Епістолярій майстра прозової форми М. Коцюбинського неабияк утверджує його авторитетність, а то й харизматичність у середовищі тодішньої претензійної письменницької богеми. Достатня відвертість у листуванні привертала до керманича українського літературного імпресіонізму очевидну зацікавленість — більш вдумливі реципієнти проглядали пряму ліричність поміж одухотвореною кореспонденцією до О. Аплаксіної і художнім виплеском ментного творення його прозових шедеврів — «Fata Morgana», «Persona grata», «В дорозі», «Intermezzo», «Тіні забутих предків» тощо.

Завдяки одному з авторів пропонованої розвідки — проф. В. Качкану — кілька років тому побачило світ унікальне видання «Журавлі повертаються...: З епістолярної спадщини Богдана Лепкого» (Упоряд., авт. передм., приміток і коментарів В. А. Качкан. — Л., 2001), де дослідник зумів зібрати, прокоментувати і видати більше півтисячі листів. В «Екскурсах і дискурсах...» поміщено розлогу аналітичну розвідку про вагомий аспект творчої особистості

Б. Лепкого, а також усієї творчої династії Лепких — братів Миколи, Лева та їхнього батька Сильвестра (Марка Мурави).

Подибуємо в тандемному дослідженні цікаві факти з життя духовного проводиря українців митрополита Іларіона (Івана Огієнка), який, попри свою досекундну зайнятість, старався знаходити якусь часину для допомоги початкуючим духівникам, письменникам чи лінгвістам.

Листування К. Студинського — це не лише дещиця приватних ціх буття громадського діяча, але й своєрідна хроніка українського суспільного і культурного життя за час від кінця XIX ст. до початку Другої світової війни; а епістолярій Лесі Українки, Івана Франка — то окремий художньо-мистецький, культурологічний, соціально-політичний світ, не до кінця ще вивчений і поцінований.

Етико-естетичні світоглядні підмурівки проступають із хвилюючого емоційного життєпису жінки-борця Олени Теліги, екзистенція інтелектуального ідеалізму і змаги — з «комуноквазівивихами» Василя Стуса, душевідверті діалоги — з листів братів Тютюнників...

У наступному підрозділі монографії — «Знахідки у книжковому потоці» — автори вихоплюють з архівних джерел, передмов, спогадів, досліджень, науково-документальних видань багатющий матеріал, який не тільки заповнить певні прогалини в нашому літературознавстві, але й спонукатиме інших дослідників інтенсивніше розвивати цю галузь гуманітарного знання, оскільки вона цікава, неординарна, недостатньо розроблена нашою наукою.

З якою ж цікавістю спраглий до комплексного пізнання читач розкриває для себе трагедію Алли Горської в контексті репресивних гонінь на митців часів тоталітарної системи, що, за зболеною констатацією авторів, «у всі часи не терпіла вільнодумства інтелігенції, працювала "на ти" з національним інтелектом, виробляла найвитонченіші форми і методи». А хіба ми так багато знаємо про особистісну глибоку філософію любові поета Зіновія Красівського, лінгвіста-емігранта Петра Митропана, творчий тріумф і трагедію українського слова, виплеканого на чужинецьких манівцях А. Любченком, У. Самчуком, Є. Маланюком, С. Гординським, на рідній, та не своїй землі М. Хвильовим, П. Тичиною, Ю. Яновським та ін.

Читач-фахівець буде потішений поданням вичерпних відомостей про збірник листів книгознавця і літературного критика Ю. Меженка, композитора та церковного діяча у Відні професора А. Гнатишина та його побратима — медика О. Гридового. А навіть важко уявити, у якому глибокосекретному запроторенні була епістолярна кореспонденція очільників українського націоналістичного руху Є. Коновальця, В. Мартинця, В. Липинського, а тепер маємо чітку бібліографічну вказівку на таку раритетну книжкову з'яву.

Почерез епістолярій відхиляється завіса до глибшого пізнання поета і священика Я. Лесіва, вченого світового рівня І. Горбачевського, суперечливого світогляду П. Куліша...

Усього за останні роки копітка дослідницька скрупульозність учених із засіків історико-філологічної періодики («Дзвін», «Дивослово», «Київ», «Народна творчість та етнографія», «Український історичний журнал», «Слово і час», «Березіль», «Київська старовина», «Пам'ятки України: історія та культура», «Українська мова та література в середніх школах, гімназіях, ліцеях та колегіумах» тощо) висіяла найвідбірніше зерно українського культурологічного епістолярію, проштудіювала огром аналітичних дописів багатьох учених у цій галузі філологічного знання. Барометр періодики зафіксував широкоамплітудні психоемоційні, світоглядні коливання піднесення і падіння великих вершителів української справи, життєподвиг яких то проливався дощопадом письменницької, наукової праці, то освічував розпогоджений небозвід мрією про не таке вже й далеке щасливе національне майбуття.

Тут і заокеанська скитальська тужба митця С. Гординського, і відчайдушність передсмертного листа-звернення М. Грушевського до радянського можновладця-інтригана В. Молотова в розпуці за втраченим українством, і розробки націоідеї Є. Чикаленком, Олегом Ольжичем,

О. Сеником, О. Чеменринським, К. Осьмаком, мрієвтілювальний ентузіазм шістдесятницької когорти — Ірини Калинець, В'ячеслава Чорновола, Івана Світличного, Алли Горської, Ліни Костенко, Надії Світличної. І не злічити тих імен, які правдою і совістю прислужилися втіленню української національної ідеї, нашої культури, суспільно-політичної думки.

Другий розділ — «З літературознавчих та фольклористичних зошитів» — це до двадцяти дописів, відгуків, рецензій, шкіців, статей В. Качкана, що вийшли з-під його пера за останніх кілька років. Тут і зболеність душі громадянина-патріота в теоретико-прагматичному аналітичному зрізі «націоідея — ген українця», де автор глибокодушно й експресивно вивергає горе-правду нашого сьогодення, закликаючи «не намотувати на колесо рідної історії тасьму новолихоліть». Засвоєно уроки Великого Кобзаря в його 195-ті роковини від дня народження іскрометно-натхненного словоплеску «За всіх сказав, за всіх переболів…», у якому огниво Шевченкового слова запалює наші смолоскипи національної гідності та честі. Достеменно розуміючи анатомію творчості, вдало вловлює В. Качкан «Слід невловимого Протея», аналітично мандрує лабіринтами книги О. Слоньовської. Це велемовно засвідчує його розвідка «Тяжіння до вищого імперативу». Поціновує автор поміщеної в монографії статті «До незгасного досвіду Франка» фахову працю професора Михайла Нечиталюка «Публіцистика Івана Франка — "школа політичного думання": семінарій для журналістів (1875–1893)», а стаття «Шлях до сучасної рецепції та реінтерпретації», звернена до дослідження праці Наталії Поплавської «Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI — початку XVII ст.». Не залишає поза увагою В. Качкан знакову, як для нинішнього часу, працю відомого закарпатського фольклориста і філолога Івана Хланти «Жанр духовної пісні: історія та поетика (на матеріалі Карпатського регіону)», дослідження Ольги Фабрики-Процької «Пісенна культура лемків XX ст.: збереження традицій та новотворчість» і розвідку Олесі Церковняк-Городецької «Фольклористична спадщина Катерини Грушевської в контексті розвитку загальноєвропейської фольклористики». Подібно ж професор В. Качкан має ряд цікавих думок про дослідження Галини Литвиненко над архетипно-образною системою фольклорної свідомості календарно-обрядових пісень, а також розмислів над текстом праці Тетяни Андреєвої «Поетика ініціаційного простору в українському фольклорі».

У цьому розділі поміщено літературознавчо-критичний есей над поетичним розкриллям відомого вченого-філолога, професора Богдана Мельничука, життєподвигом Теофіла Виноградника, що спромігся сповнити заповіт свого вчителя Івана Федорака (Івана Садового) — повернути його прах із чужини на рідне Покуття, і тужлива зажура за втратою побратима, відомого вченого О. Рисака, життєва зоря якого закотилася в засвіти безсмертя так негадано передчасно.

Монографія укомплектована розлогим іменним покажчиком, покажчиком періодичних видань, списком умовних скорочень. Наукову апробацію монографічної праці зробили професори Олег Гринів, Микола Тимошик, Микола Дмитренко, Іван Хланта.

Книга, що зорієнтовує читача, зацікавленого в неупередженій інформації, яку подибуємо в одному з найоригінальніших та змістово найсокровенніших жанрів — епістолярному, — буде мати неабиякий успіх і наукову затребуваність як у фаховому середовищі, так і в широкому читацькому загалі.

[1] *Качкан В., Качкан О.* Екскурси і дискурси (українська історія, література, культура, філософія, фольклористика, етнологія, пресологія в епістолярному віддзеркаленні: панорама проблеми). Монографія. – Івано-Франківськ, 2009.

АННОТАЦИИ ОПУБЛИКОВАННЫХ СТАТЕЙ

Мирослав Сополыга. К вопросу этнической идентификации и современных этнических процессов украинцев Пряшевщины

В статье подняты проблемы, связанные с этническим развитием и идентификацией национального меньшинства русинов-украинцев, которые вследствие сложных исторических процессов проживают в Восточной Словакии.

Ключевые слова: этническая группа, Пряшевщина, самоидентификация, русины-украинцы, культурная изоляция, интеграционные процессы, ассимиляция.

Леся Мушкетик. Украинско-венгерское пограничье: язык и этнокультура, вопросы идентификации, межэтнические связи

В статье рассматривается Закарпатье как особенный историко-культурный регион, где проживают различные национальности, в частности, наиболее многочисленным здесь является венгерское нацменьшинство. Затрагиваются вопросы расселения языка и народной культуры, самоидентификации венгров, межэтнических контактов и др. В статье исследованы материалы как отечественных, так и зарубежных учёных.

Ключевые слова: Закарпатье, пограничье, венгры, язык, этнокультура, идентификация, взаимосвязи.

Павел Леньо. Этнокультурные процессы в среде украинцев Мароморощины

В статье рассматриваются современные этнокультурные (-языковые, -политические) процессы, которые протекают в среде украинцев румынского административного округа Марамуреш. Автор касается политической истории Мараморощины, анализирует труды исследователей, посвящённые этому историко-географическому региону. Современная этнокультурная ситуация подаётся по материалам полевых этнографических экспедиций, которые проводились на протяжении 2001—2009 годов. В исследовании уделяется внимание таким вопросам, как ситуация в сфере образования и языка, степень сохранности материальных и духовных традиций, используемые этнонимы украинцев-русинов, деятельность общественных организаций края, этномиграционные процессы и т. д. Автор приходит к выводу о постепенной ассимиляции украинцев Румынии, несмотря на консерватизм местного украинского общества.

Ключевые слова: идентичность, украинцы-русины, Мараморощина, ассимиляция, этнокультурные процессы.

Наталия Гаврилюк. Традиционные обычаи как система наследственной культурной трансмиссии (принципы и опыт изучения)

В статье на основе текстов нарративов, записанных в 2009 году на Востоке Украины, исследуются проявления процесса преемственности традиций — межпоколенной передачи информации в сфере обычаев, обрядов и связанных с ними мифологических верований.

Ключевые слова: традиционные обычаи, современный нарратив, Восток Украины, межпоколенная преемственность, трансляция традиций.

Лидия Артюх. Гостевание в украинцев в контексте коммуникации

В статье расматривается гостевание как один из элементов быта, который олицетворяет собой и материальные, и духовные компоненты культуры. В современном и традиционном информационном поле оно занимает важное место как средство коммуникации. Рассматриваются явления системы общения — престиж, обмен дарами, особенности сосуществования традиции и моды.

Ключевые слова: гостевание, гостеприимство, гость, хозяин, обмен дарами, традиция, мода.

Елена Боряк. Презентация тематики по народной медицине в отечественных интернет-ресурсах

В статье на примере презентации народной медицины, в частности народного акушерства, в украинском сегменте Интернет-сети проанализировано качество представленной информационной продукции, новые возможности использования современных информационных технологий с целью сохранения этнологических знаний, их популяризации и дальнейшего функционирования.

Ключевые слова: народная медицина, народное акушерство, родильная обрядность, интернет-ресурсы, преемственность традиций, популяризация этнологических знаний.

Георгий Кожолянко. Этнонациональное своеобразие украинцев-русинов Буковины: история, современные аспекты проблемы

В статье исследуются этнополитические процессы в Украине. Рассматриваются общественные, политические и научно-теоретические аспекты русинства Буковины конца XIX — начала XXI в.

Ключевые слова: русины, этнос, этноним, язык, общественный быт, сознание, культура, государство.

Олег Грынив. Европейская интерпретация мировоззрения и быта гуцулов (30-е годы XX века)

Анализ мировоззрения и быта гуцулов прошлого столетия даёт возможность понять особенности тех проблем, которые приходится решать ныне. На основе исследованиий Х. Цбиндена и С. К. Нейманна автор приходит к заключению о единстве разных, разделённых государственной границей, частей украинского народа.

Ключевые слова: мировоззрение, быт, Гуцульщина, интерпретация, духовная культура, первоначальные источники, европейская цивилизация.

Владимир Гавадзин. Этнорегиональные особенности гуцульской ранневесенней календарной обрядности

В статье исследуются характерные черты ранневесенней календарной обрядности Гуцульщины — этнографического региона Карпат. Пристальное внимание обращается на региональные особенности календарных обрядов и обычаев с выяснением причин их самобытности в культурно-историческом аспекте.

Ключевые слова: календарная обрядность, гуцулы, аграрный культ, культ животных, ранневесенние обычаи, веснянки.

Надежда Супрун-Яремко. Кубанские образцы чумацкого песнотворчества

В статье рассматривается научно-популярный очерк «Чумаки в народных песнях» кубанского фольклориста Григория Концевича (1863—1937). Он впервые был опубликован в 1913 году в Екатеринодаре в шестом номере сборника «ОЛИКО» («Общество любителей изучения Кубанской области»). В очерке приведены тексты тридцати чумацких песен, записанных Г. Концевичем от кубанских казаков в начале XX в. Также анализируются семнадцать чумацких песен, записанных Н. Супрун-Яремко на территории степной части Краснодарского края (РФ), которая была заселена украинскими казаками и крестьянами.

Коючевые слова: Кубань, чумацкие песни, структура, культура, стиль.

Йозеф Марти. Тело как культура. Татуировки на теле и процессы глобализации

В статье рассматривается антропологический опыт изучения татуировки тела как одного из проявлений нематериального культурного наследия. Основываясь на собственных экспедиционных наблюдениях, проведенных среди племен Экваториальной Гвинеи в Центральной Африке в 2006 году, автор анализирует такие виды традиционной модификации тела, как татуровки и насечки, а также определяет причины, которые привели к утрате традиции телесной орнаментации в XX в. В отличие от традиционной, современная практика татуажа связывается с маркерами не групповой, а личностной идентичности, а также эстетическими стереотипами, являясь ярким примером современных процессов глобализации.

Ключевые слова: глобализация, культура, тело, телесная модификация, татуировки.